كتاب المعتمد في أصول الدين

محمود بن محمّد الملاحمي الخوارزمي

المتوفى ٥٣٦ ق.

تحقيق وتقديم

ويلفرد مادلونغ

طبعة مزيدة ومنقحة

كتاب المعتمد
في أصول الدين

تصنيف الشيخ الإمام ركن الدين محمود بن محمد
الملاحمي الخوارزمي

(ت ٥٣٦/١١٤١)

عني بتحقيق ما بقي منه

مارتن مكدرمت ويلفرد ماديلونغ

الهدى لندن

كتاب المعتمد
في أصول الدين

مقدمة

تتضمن هذه الطبعة الأقسام المتواجدة من كتاب **المعتمد في أصول الدين** للمتكلم المعتزلي الخوارزمي ابن الملاحمي. ولا يعرف الكثير عن المؤلف، أما اسمه الكامل فهو حسب مخطوطات كتبه ركن الدين محمود بن محمد الملاحمي الخوارزمي. ويذكره بشكل وجيز ابن المرتضى (توفي سنة ٨٤٠)، المؤلف المتأخر لطبقات المعتزلة ويصفه بأنه من تلامذة أبي الحسين البصري (توفي سنة ٤٣٦)، الذي هو مؤسس آخر مذاهب المعتزلة في علم الكلام.[1] ويبدو أن هذا الوصف مبنيّ كليًّا على اتباع ابن الملاحمي لآراء أبي الحسين ودفاعه عنها في معظم تعاليمه. وفي الواقع، عاش ابن الملاحمي حوالي القرن بعد معلّمه المزعوم، وتوفي ليلة الأحد في ١٧ ربيع الأول سنة ٥٣٦. وقد ذُكر هذا التأريخ في حاشية في مخطوطة تضمّ سيرة حياة مفسّر القرآن المعروف وعالم النحو المعتزلي الخوارزمي الزمخشري (توفي سنة ٥٣٨)، كتبها معاصره الخوارزمي الأصغر سنًّا منه، عبد السلام بن محمد الأندرسباني.[2] ويذكر الأندرسباني ابن الملاحمي مرتين في سيرة حياة الزمخشري،

---

[1] ابن المرتضى، **طبقات المعتزلة**، تحقيق س. ديوالد-ولزر بيروت ١٩٦١: ص ١١٩. يصف ابن المرتضى ابن الملاحمي بأنه مؤلف **المعتمد الأكبر**. وهو ينسب خطأً كتابه **الفائق** إلى أبي الحسين البصري. وبالنسبة لأبي الحسين البصري، راجع المقالتين عنه في: *EI²* suppl. (W. Madelung) وفي: *E. Ir.* (D. Gimaret)

[2] نشر عبد الكريم اليافي هذه السيرة مع الحاشية في **سيرة الزمخشري جار الله**، في مجلة **مجمع اللغة العربية** بدمشق، ٥٧، ١٩٨٢، ص ٣٦٥-٣٨٢ (على أساس النص الذي

مسمّياً إيّاه ركن الدين محمود الأصولي، ويذكر أنه قرأ تفسير القرآن على الزمخشري، بينما أخذ الزمخشري علم الأصول من ابن الملاحمي في نفس الوقت.[٣] وكان هذا بلا شكّ في الجرجانية، عاصمة خوارزم، حيث عاش الزمخشري، وفي وقتٍ كان هو وابن الملاحمي عالمين مشهورين في حقليهما. ويصف صاحب سيرة الزمخشري هذه ابن الملاحمي بأنه كان معروفاً بالكلام فريد دهره في هذه الصنعة، وبأنه صاحب تصانيف كثيرة، يذكر منها: (١) **المعتمد في أصول الدين**، في أربعة مجلدات، (٢) **الفائق في الأصول**، وهذا الكتاب موجود في عدّة مخطوطات، وأُتِمَّ ليلة الأربعاء في ٧ ربيع الآخر سنة ٥٣٢، حسب ما ذكره ابن الملاحمي في نهايته. (٣) ردٌّ على الفلاسفة بعنوان **تحفة المتكلمين في الردّ على الفلاسفة**، وقد ذكر المؤلف الزيدي محمد بن الحسن الديلمي هذا الكتاب في كتابه **قواعد عقائد آل محمد**، المكتوب في اليمن

حققه ا. ب. خالدوف أولاً في لينينگراد سنة ١٩٧٩). ويرد اسم ابن الملاحمي في الحاشية كركن الدين محمود الأصولي بن عبيد الله الملاحمي (ص ٣٨٢). وتستشهد الحاشية ببعض أبيات الشعر للزمخشري ألّفها عند وفاة ابن الملاحمي، يعرب فيها عن حزنه لأن أهل العدل، أي المعتزلة، في خوارزم قد فقدوا نورهم. وفي حاشية بخط يد ابن الملاحمي، نوردها في الحاشية رقم ٥ هنا، يدعو ابن الملاحمي نفسه محمود بن عبد الله الأصولي الخوارزمي. لذلك، فهنالك بعض الشك حول اسم والده. وقد يكون إما محمد أو عبد الله (عبيد الله ؟) هو اسم جدّه.

[٣] ص ٣٦٨، ٣٧٩، ويستشهد طاشكبريزاده في **مفتاح السعادة**، (القاهرة ١٩٦٨، ج ٢: ص ١٠٠)، بالنص الأول. وبالإضافة إلى ابن الملاحمي، يذكر الأندرسباني أن الإمام المنصور (ص ٣٧٩: الشيخ أبو منصور صاحب الأصول) تعلّم أيضاً التفسير من الزمخشري، وعلّمه الأصول. وقد يكون أبو المنصور هذا هو نفس شيخ الإسلام أبو منصور نصر الحارثي الذي يذكره ابن أخت الزمخشري كشيخ من شيوخ خاله (راجع ياقوت، **إرشاد الأريب**، تحقيق د. س. مارغوليوث، لندن ١٩٠٧–١٩٢٦، ج ٧، ص ١٤٨). ولا يُعرف أي شيء آخر عن هذا العالم: ومن الواضح أيضاً أنه كان متكلّماً معتزليًّا.

سنة ٧٠٧.[٤] فمن الواضح إذًا أن كتاب ابن الملاحمي هذا قد وصل إلى اليمن أيضًا، ولكنّه لا يعرف وجود نسخة منه في الوقت الحاضر. ويذكر ابن الملاحمي في **كتاب الفائق** كتابين آخرين له، بالإضافة إلى **المعتمد**، بعنوان: (٤) **كتاب الحدود**، و (٥) **جواب المسائل الإصفهانية**. ويوجد أيضاً نصٌّ غير كامل لكتاب آخر لابن الملاحمي في مخطوطة في مكتبة بودلي (Bodleian Library)، ويسمى في بيان في آخر المخطوطة: (٦) **كتاب التجريد**. ويحتوي هذا الكتاب مختصراً عن **كتاب المعتمد في أصول الفقه** لأبي الحسين البصري، فلعلّ العنوان الكامل للكتاب هو **تجريد المعتمد في أصول الفقه**.*

أما الأساتذة المباشرون لابن الملاحمي في علم الكلام فالمصادر تلتزم الصمت عنهم. وابن الملاحمي لا يذكرهم في كتبه الموجودة ولا يستشهد بكتب تنتمي إلى مدرسة أبي الحسين البصري، ما عدا مؤلفات مؤسس المدرسة نفسه. ولهذا، فإنه من غير الممكن الجزم في كيفية دخول مذهب أبي الحسين البصري، الذي علّم في بغداد، إلى خوارزم، أو حول وقع أثر هذا المذهب هناك قبل زمان

---

[٤] الديلمي، **بيان مذهب الباطنية وبطلانه**، تحقيق ر. ستروتمان، إستانبول ١٩٣٧، ص ٣٣، و٧٩.

* مكتبة بودلي (Bodleian Library) Ms. Arab. e. 103. والبداية مفقودة وهنالك على الأقل ثغرة كبيرة واحدة بعد الورقة ١٥. وقد تمت المخطوطة في . ربيع الأول ٥٧٥ (وقد يكون ٥ ربيع الأول ٥٩٥) من نسخة تحتوي هذه الحاشية بخط يد المؤلف: «ويقول مجرد هذا الكتاب وهو محمود بن عبد الله الأصولي الخوارزمي قرأ عليّ هذا الكتاب قراءة فهم وإحكام الشيخ الإمام الجليل الصائن صفي الأئمة أبو سعيد جنيد بن محمود بن ماسان الدهستاني ووافق الفراغ من قراءته يوم الأربعاء غرّة ذي القعدة سنة أربع وثلاثين وخمسمائة.» وعلى هذا، تمت قراءة هذا الكتاب ستة عشر شهراً قبل وفاة ابن الملاحمي. وفي النص الموجود، لا يعرب ابن الملاحمي عن رأي من آرائه، إلا في مكان واحد (ورقة ٢٢ أ) حيث يشير إلى أن أحد آراء أبي الحسين البصري يتناقض مع مبدأ آخر له. وقد حقق كتاب المعتمد لأبي الحسين، محمد حميد الله: دمشق ١٩٦٤.

ابن الملاحمي. ولكن يمكن الإشارة هنا إلى ملاحظة أبداها ياقوت في سيرة حياة النحوي والأديب والطبيب أبي مضر محمود بن جرير الضبي الإصفهاني (توفي سنة ٥٠٧) بأن الأخير أدخل مذهب المعتزلة إلى خوارزم ونشره بها، وبأن الزمخشري كان من تابعي مذهبه.[٦] وكما كان شائعاً في ذلك الوقت، فقد جمع الضبّي ما بين الخبرة في الطبّ والفلسفة.[٧] فمن الممكن أن مذهبه المعتزلي كان هو نفس المذهب المتأثر بطريقة الفلاسفة الذي أنشأه أبو الحسين البصري، وهو أيضاً مارس الطب بعض الوقت فيما يظهر. وبينما يجب اتخاذ جانب الحيطة بالنسبة إلى ملاحظة ياقوت بأن الضبّي كان أول من أدخل الاعتزال إلى خوارزم،[٨] إلا أن الضبي قد يكون أول من أدخل مذهب مدرسة أبي الحسين البصري إلى هذه الجهة، وعلّم ابن الملاحمي بين تلاميذه العديدين هناك.

ولا يُعْرَفُ أحد من تلامذة ابن الملاحمي بالاسم. غير أنه، قد يكون بعضهم من خصوص المتكلّم الأشعري فخر الدين الرازي في مناظراته مع علماء المعتزلة خلال زيارته إلى خوارزم (حوالي سني ٥٦٠–٥٧٠). وفي أي حال، فإن الرازي قد اطّلع على مذهب ابن الملاحمي وذكره، بالإضافة إلى أبي الحسين

---

[٦] ياقوت، **إرشاد**، ج ٧، ص ١٤٥. يذكر الأندرسباني (ص ٣٦٨) وابن أخت الزمخشري (ياقوت، **إرشاد**، ج ٧، ص ١٤٧) الضّبي كمعلم الزمخشري في النحو والأدب فقط.

[٧] راجع البيهقي، **تتمة صوان الحكمة**، تحقيق محمد شفيع، لاهور ١٩٣٥، ج ١، ص ١٣٥.

[٨] يذكر الحاكم الجشمي (توفي سنة ٤٩٤) بين تلامذة القاضي عبد الجبار أبا محمد الخوارزمي ولكن هذا علّم في نيسابور. (عبد الجبار، **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، تحقيق فؤاد السيد، تونس ١٩٧٤، ص ٣٨٧). وبين تلامذة الحاكم الجشمي يذكر أحمد بن محمد بن إسحاق الخوارزمي الذي روى عن الجشمي للزمخشري. (راجع: W. Madelung, *Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm*, Berlin 1965, p. 187)

البصري، في العديد من كتبه، مسمياً إيّاه محمود الخوارزمي.[9] ويقول ابن المرتضى: إن الرازي اعتمد على رأي أبي الحسين البصري وابن الملاحمي في اللطيف وغيره من علم الكلام، يعني في المسائل التي لا تؤثر على العقائد الأساسية. ويذكر الرازي أيضًا بأنه من بين جميع مذاهب الاعتزال، لم يبق في زمانه إلّا مذهبان: مذهب أبي هاشم الجبّائي (توفي سنة ٣٢١) ومذهب أبي الحسين البصري.[10]

فعلى هذا، يجب اعتبار ابن الملاحمي الممثل الرئيسي لمدرسة أبي الحسين البصري في النصف الأول من القرن السادس الهجري. ومن المعروف أن علم الكلام المعتزلي غير الشيعي ساد في خوارزم على الأقل حتى مطلع القرن التاسع الهجري، أي إلى وقت طويل بعد اختفائه من سائر أنحاء العالم الإسلامي.[11] ومن المحتمل أن المدرسة التي أسسها ابن الملاحمي لعبت دوراً هامًّا في هذا البقاء المتشبّث، مع أن الأدلة على ذلك محدودة. ومن الواضح أن المؤلف المهم بعد ابن الملاحمي الذي يمثّل هذه المدرسة هو تقي الدين، صاحب كتاب **الكامل في الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء** الموجود في شكل مخطوطة. وقد نُشرت وفسّرت أخيراً مقتطفات من هذا الكتاب، وهو عبارة عن ردود، متحمسة في بعض الأحيان، على تعاليم مختلفة لمدرسة أبي هاشم الجبّائي مبنية

---

٩ راجع D. Gimaret, *Théorie de l'acte humain en théologie musulmane*, Paris 1980, pp. 59–60, 135, 144. ولا يذكر الشهرستاني، الذي زار خوارزم قبل سنة ٥١٠، ابن الملاحمي، مع أنه يذكر أبا الحسين البصري وقد كان على علم بمذهبه.

١٠ الرازي، **اعتقادات فرق المسلمين والمشركين**، تحقيق النشّار، القاهرة ١٩٣٨، ص ٤٥.

١١ حول المعتزلة في خوارزم راجع: I. Goldziher, 'Aus der Theologie des Fachr al-dīn al-Rāzī', *Der Islam*, III, (1912), pp. 220 ff. وأيضاً: W. Madelung, 'The Spread of Maturidism and the Turks', *Actas do IV Congresso de Estudos Árabes e Islâmicos Coimbra–Lisboa 1968*, Leiden 1971, p. 115–16.

على أساس مذهب أبي الحسين وابن الملاحمي.[12] ولا يعرف حاليًا شيء عن حياة المؤلف تقي الدين،[13] وغير أنه من الجليّ من كتابه أنه كان سنيًا.[14] وقد يشير استعماله لنسبة الخوارزمي عند ذكره لابن الملاحمي إلى أنه لم يكتب هو في خوارزم. ويبدو واضحاً أنه عاش في أواخر القرن السادس، أو في أوائل القرن السابع الهجري، لأن الفقيه الحنفي الخوارزمي نجم الدين الغزميني، المتوفى سنة ٦٥٨، يستشهد بمؤلفاته. وقد كان نجم الدين مختار بن محمود الزاهدي الغزميني، وهو مؤلف رسالة الناصرية في مدح الإسلام التي قدّمها لبركة خان المغولي، ومؤلف شرحٍ رائعٍ لمختصر القدوري في الفقه الحنفي بعنوان المجتبى: هو ممثل آخر لمدرسة أبي الحسين. وتحت نفس العنوان، أي المجتبى، ألّف كتاباً في الأصول، أي أصول الدين وأصول الفقه.[15] ولا يبدو أن هذا الكتاب الأخير ما زال موجوداً،[16] ولكن كثيراً ما ينقل عنه العلوي الزيدي، المائل إلى آراء أهل

[12] Elsayed Elshahed, *Das Problem der transzendenten sinnlichen Wahrnehmung in der spätmu'tazilitischen Erkenntnistheorie nach der Darstellung des Taqīaddīn an-Naǧrānī*, Berlin, 1983. ولم يبين مؤلف هذه الرسالة بأن ركن الدين الخوارزمي الذي يستشهد به تقي الدين في كثير من الأحيان هو ابن الملاحمي. ويذكر تقي الدين كتابي المعتمد والفائق لابن الملاحمي (ص ٥٦، ١٠٦). راجع أيضاً عرض كتاب الشاهد في *BSOAS* XLVII (1985)، ص ١٢٨–١٢٩ (و. ماديلونغ).

[13] لا يعرف حتى اسمه، ولا يرد في مخطوطة كتابه إلا نسبته إلى لقب تقي الدين. وهذه النسبة مكتوبة غير معجمة: ومن الممكن قراءتها إما النجراني أو البحراني. وعلى ما يظهر كان لتقي الدين نسبة أخرى تستعمل لتسميته في أماكن أخرى، وهو العجالي.

[14] راجع الشاهد، ص ٢٩.

[15] حول الغزميني: راجع ابن أبي الوفاء، **الجواهر المضية**، حيدرآباد، ١٣٣٢، ج ٢، ص ١٦٦؛ اللكنوي، **الفوائد البهيّة**، حققه محمد النعساني: القاهرة ١٣٢٤، ص ٢١٢–٢١٣، و Brockelmann, *GAL* I 381, suppl. I 656.

[16] قد تكون نسخة من هذا الكتاب مختفية بين المخطوطات العديدة لشرحه للقدوري بعنوان المجتبى أيضاً. راجع القائمة التي يوردها Sezgin, *GAS* I 453.

السنة، محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى المعروف بابن الوزير (توفي سنة ٨٤٠)، في كتابيه **إيثار الحق على الخلق**[١٧] **وترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان**.[١٨] ومن خلال هذه النقول، يظهر أن نجم الدين الغزميني مؤيد ثابت لمذهب أبي الحسين البصري ضدّ مدرسة أبي هاشم،[١٩] وهو يروي أيضاً آراء خاصة لابن الملاحمي.[٢٠] وحسب ابن أبي الوفاء، قرأ نجم الدين الغزميني علم الكلام على سراج الدين يوسف بن أبي بكر السكّاكي الخوارزمي (٥٥٥–٦٢٦)، عالم البلاغة المعروف وصاحب كتاب **مفتاح العلوم**. وهكذا، فمن المحتمل أن يكون السكّاكي أيضًا من ناقلي مذهب مدرسة أبي الحسين وابن الملاحمي، على الرغم من أنه لا يبدو أنه قد كتب في علم الكلام. ولا تذكر المصادر معلّمه في الكلام، الذي قد يكون أحد التلامذة المباشرون لابن الملاحمي.

ويلتزم ابن المرتضى الصمت الكامل حول هذا الاعتزال السنّي بعد ابن الملاحمي ولكنه يشير إلى أنه، بالإضافة إلى فخر الدين الرازي، فقد تابع أكثر متكلمي الإمامية المتأخرين والإمام الزيدي المؤيّد بالله يحيى بن حمزة (توفي سنة ٧٤٧) مذهب أبي الحسين البصري وابن الملاحمي. ويمكن اقتفاء أثر نفوذ مذهبهم على علم الكلام الإمامي إلى سديد الدين محمود بن علي بن الحسن

---

[١٧] نشر في القاهرة في ١٣١٨.

[١٨] طبع في بيروت سنة ١٤٠٤. وتوجد نقول وجيزة عن كتاب الغزميني أيضاً في كتاب **العواصم من القواصم** لابن الوزير، تحقيق شعيب الأرنؤوط، عمّان ١٩٨٥–١٩٨٧.

[١٩] يسميه ابن الوزير أحد ناصري مذهب أبي الحسين البصري وأحد أئمة أصحاب الشيخ أبي الحسين البصري، (**ترجيح**، ص ١٩، ٩٤).

[٢٠] **إيثار الحق**، ص ٥١، **ترجيح**، ص ٤٣، ٨٧، (زكي الدين تصحيف ركن الدين)، ٨٩. ويسمي الغزميني تقي الدين مع اختلاف خاتمة أهل الأصول تقي الأمة (الأئمة) أو تقي الملة والدين العجالي (**إيثار**، ص ١١١؛ **ترجيح**، ص ٨٨، ١١٠، ١١١) ويذكر كتابه **الكامل في الاستقصاء** (**ترجيح**: ص ١١١)

الحِمَّصي الرازي (توفي بعد سنة ٦٠٠). ومن المعلوم أن سديد الدين اعتمد في كتابه الرئيسي في علم الكلام المسمّى **المرشد إلى التوحيد** (الذي أتمّه في سنة ٥٨١) على كتاب **الغرر** لأبي الحسين البصري.[٢١] ويشار إلى آراء سديد الدين في مختصر غير كامل في علم الكلام الإمامي، موجود في مخطوطة في باريس، يلاحظ فيه بعض تأثيرات غير مباشرة لمذهب أبي الحسين[٢٢]، ويُذْكر أيضاً في مخطوطة في مكتبة بودلي كمعارض صريح لمذهب أبي الهاشم الجبّائي القائل بأن المعدوم هو شيء.[٢٣] وفي زمن نصير الدين الطوسي (توفي سنة ٦٧٢) الذي أنشأ مذهباً جديدًا في علم الكلام الإمامي مبنياً على فلسفة ابن سينا، يبدو أثر تعليم

[٢١] آقا بزرگ الطهراني، **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، النجف والطهران ١٣٥٥–١٣٩٧، ج ٣، ص ١٥١–١٥٢. عن سديد الدين، إنظر أيضاً منتجب الدين الرازي، **فهرست أسماء علماء الشيعة**، تحقيق عبد العزيز الطباطبائي، قم ١٤٠٤، ص ١٦٤؛ وعبد الله أفندي الإصفهاني، **رياض العلماء**، تحقيق السيد أحمد الحسيني، قم ١٤٠١، ج ٥، ص ٢٠٢–٢٠٣؛ Modarresi Tabataba'i, *An Introduction to Shi'i Law*
H.، لندن ١٩٨٤، ص ٤٦. وأما حِمَّص فقد كانت قرية من قرى الري على ما يذكر.

[٢٢] MS Paris, Bibl. Nat., Arab. 1252. ويسمّى سديد الدين بمحمود الحمصي في الورقات 36b و 96a. فمن الجليّ أن الكتاب قد أُلّف بتاريخ متأخر بكثير من نهاية القرن الخامس، وهو التأريخ الذي اقترحه G. Vajda 'Le Problème de la Vision de Dieu (*Ru'ya*) d'après quelques auteurs šī'ites duodécimains', *Le Shî'isme Imâmite*, ed. T. Fahd, Paris 1970, pp. 34, 46). ويقول المؤلف بأن معتزلة بغداد ومتكلمي الإمامية ينفون صفة الإرادة الإلهية ويذهبون إلى أن الداعي كافٍ في وقوع الفعل عن القادر (ورق 18a). ولكن هذا هو مذهب أبي الحسين، وليس بمذهب معتزلة بغداد والشيخ المفيد الذي تبعهم. ويظهر أن المؤلف أخذ هذا الرأي عن سديد الدين.

[٢٣] Bodleian Library, MS Arab f. 64, fol. 103a: محمود الخوارزمي الحمصي. ومن الواضح أن لقب «الخوارزمي» هو إضافة خاطئة أدى إليها الاختلاط مع اسم محمود الخوارزمي، صاحب **الفائق**، الذي يذكر بعد ذلك بقليل. وعن المخطوطة، أنظر أيضاً الحاشية رقم ٢٧.

أبي الحسين وابن الملاحمي واضحاً كل الوضوح. ويسلّم العلامة الحلّي (توفي سنة ٧٢٦) في شرحه المسمّى **كشف المراد** لكتاب الطوسي **تجريد الاعتقاد** بأن الطوسي يتبع آراء أبي الحسين في كثير من النقاط التفصيلية، ويدعو ابن الملاحمي باسم محمود الخوارزمي.[٢٤] ويذكر معاصر الطوسي رضي الدين ابن طاووس (توفي سنة ٦٦٤) في كتاب **الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف** ابنَ الملاحمي، ويصفه بأنه من أعظم علماء المعتزلة وشيوخ مذاهب اهل السنّة الأربعة.[٢٥] إلّا أن ابن طاووس كان معادياً لعلم الكلام، وإنما استشهد بابن الملاحمي لهدف الطعن على خصومه من أهل السنة. ولقد ذكر الإمامي كمال الدين ميثم بن علي البحراني (توفي سنة ٦٩٩)؛ وهو تلميذ الطوسي، بعض آراء أبي الحسين البصري وابن الملاحمي وتقي الدين، وغالباً ما دافع عنها في كتابه **قواعد المرام في علم الكلام**.[٢٦] وتشير بعض الدلائل إلى وجود عائلة من العلماء الإماميين، نشطت في الحلّة في النصف الأوّل من القرن الثامن الهجري، واعتنقت مذهب أبي الحسين وابن الملاحمي، في حين ردت بحدّة على مذهب مدرسة أبي هاشم، كما رفضت مذهب الكلام الفلسفي لمدرسة نصير الدين الطوسي. ويعرف من أعضاء العائلة شرف الدين أبو عبد الله الحسين بن علي القاسم بن محمد العودي الأسدي الحلّي، وشهاب الدين إسماعيل بن العودي، وأحمد ابن شرف الدين، الذي كان ما يزال يكتب في ذي الحجة عام ٧٤٢.[٢٧]

---

[٢٤] الحلّي، **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، قم بدون تأريخ، ص ٢٣٧.

[٢٥] ابن طاووس، **الطرائف**، قم ١٤٠٠، ص ١٠٤ وما يليها، ٣١٣، ٣١٥.

[٢٦] قم ١٣٢١. وترد استشهادات من أبي الحسين في كثير من المواضع في الكتاب. ويُذكر ابن الملاحمي باسم محمود الخوارزمي في ص ١٤٧، كما يُسمّى تقي الدين بالعجالي في ص ٨٢.

[٢٧] ترد المعلومات عن هذه العائلة في MS Arab f.64، في Bodleian Library. وقد كتب هذه المخطوطة أحمد بن الحسين بن العودي لانتفاعه الشخصي؛ وهي تتضمن عدداً من

ولا يُعرف أي شيء آخر عن هذه المدرسة في علم الكلام الإمامي المبنية على مبدأ أبي الحسين، ويبدو أن مستقبل علم الكلام الإمامي كان لمدرسة الطوسي. أما النصيب الأكبر من النجاح الذي لاقته مؤلفات ابن الملاحمي، فقد كان بين الزيدية في اليمن، حيث لا تزال بعض هذه الكتب موجودة حتى الآن.[٢٨] ويبدو

النصوص تظهر موقف العائلة الكلامي. وهناك فتوى للشيخ نجم الدين أبو القاسم جعفر بن سعيد (أي المحقق الحلي جعفر بن الحسن [توفي سنة٦٧٦] وقد يسمى ابن سعيد في بعض الأحيان انتساباً إلى جده الأعلى) حول المكانة الشرعية للذاهبين إلى قول البهاشمة بأن المعدوم شيئاً حقًا أو ثابتًا. وينكر نجم الدين هذا المذهب، ولكنه لا يكفّر القائلين به ولا يفسّقهم (ورقة ٩٩–١٠٠). وبالعكس عن هذه الفتوى، هنالك فتوى لشرف الدين الحسين الذي يصرّ على أن هذا المذهب هو كفر، وعلى أن القائل به لا يصح أن يعطى من الزكاة (ورقة ١٠٠–١٠٤)، ويزعم أن هناك دعماً لموقف هذا في كتب الشيخ المفيد، والشيخ الطوسي (ويشير إلى رسالته رياضة [العقول] التي تظهر أنها مفقودة، راجع آغا بزرگ الطهراني، **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، النجف وطهران ١٣٣٥–١٣٥٨، ج ١١، ص ٣٤٠)، وأبي الحسين البصري، ومحمود الخوارزمي، أي ابن الملاحمي). وقد ساند شهاب الدين بن العودي مذاهب مدرسة أبي الحسين في رسالة كلامية منظومة (ورقة ١١٣–١١٩). وأيضاً، فهو يرفض رأي المعتزلة البهشميين القائل بأن الوجود زائد على الذات، ورأي «الفيلسوف» بأنه زائد على الذات في كل شيء ما عدا الله، ويؤيد موقف «البصراوي» (وقد استعمل تسمية أبي الحسين البصري هذه لضرورة الوزن الشعري) بأن الوجود ما هو إلا الذات في كل شيء (ورقة ١١٥أ). وهناك عقيدتان مجملتان لشرف الدين (ورقة ١٠٥–١٠٧) وابنه أحمد (ورقة ١٢٠–١٢١) مبنيتان أيضاً على مذهب أبي الحسين. تُرجع كلتا هاتين العقيدتين صفات كون الله مدركاً بصيراً سميعاً إلى صفة كونه عالماً. وهذا يتفق مع موقف المفيد وأبي الحسين، ولكنه لا يتفق مع موقف الشيخ الطوسي وابن الملاحمي.

[٢٨] وبين الكتب المنشورة والتي تعكس نفوذ مدرسة أبي الحسين البصري وابن الملاحمي على الزيديين اليمنيين يمكن ذكر كتاب **الأساس لعقائد الأكياس** للإمام المنصور بالله القاسم ابن محمد (توفي سنة ١٠٢٩). ويذكر المؤلف مدرسة ابن الملاحمي ويسميها بالملاحمية (تحقيق ألبير نصري نادر، بيروت ١٩٨٠، ص ٦٩؛ ١٢٨؛ ١٤٠، و١٨٩) وهو

أن كتب أبي الحسين البصري في علم الكلام قد فقدت في وقت مبكر، هذا إذا وصلت إلى اليمن أصلاً. وقد دُرس مذهبه بشكل أساسي من خلال كتابي **المعتمد** و**الفائق** لابن الملاحمي.

ومن المعروف أن مذهب أبي الحسين البصري قد تأثر بعض الشيء بمفاهيم الفلاسفة المسلمين، وقد خالف في بعض المسائل تعاليم البهاشمة أو البهشمية، وهي مدرسة أبي هاشم الجبائي التي كان يمثّلها معلّمه القاضي عبد الجبّار (توفي سنة ٤١٥). ومن بين هذه المسائل إنكاره لنظرية الأحوال بالنسبة لصفات الله تعالى، ولقول البهاشمة بأن المعلوم هو شيء، ورده لصفة كون الله مريداً إلى صفة كونه عالماً، وتوقفه في الحكم فيما إذا كانت صفاته بكونه سميعاً بصيراً مدركاً منفصلة عن كونه عالماً. ومن الجدير بالذكر بالنسبة للمسألة الأخيرة أن ابن الملاحمي قد أيد البهشمية في تأكيدهم لاستقلال صفة كون الله مدركاً.[٢٩] وعلى العكس من المذهب المعتزلي الشائع: فقد أقرّ أبو الحسين حقيقة كرامات الأولياء، وامتنع عن الالتزام بصحة نظرية الجزء الذي لا يتجزأ التي أقرّها علماء الكلام المعتزلة والأشاعرة على حدّ سواء.[٣٠] وبالنسبة لأفعال الإنسان، فقد قال أبو الحسين بأنها تحدث بالضرورة حسب دواعيها. وكما أشار فخر الدين الرازي، فإن هذا الرأي يقوّض دعائم مذهب المعتزلة بحرية اختيار الإنسان.[٣١] وعولجت

لا يورد اسم ابن الملاحمي في أي مكان، لكنه يذكر مذهب أبي الحسين البصري مراراً.

[٢٩] راجع المناقشة حول تقي الدين في الشاهد، ص ٥٠، ٩٧. يصف ميثم البحراني رأي أبي الحسين بأنه يتفق مع رأي أبي القاسم البلخي الكعبي، رأس مدرسة المعتزلة البغداديين، في إرجاع هذه الصفات إلى صفة العلم (**قواعد المرام**، ص ٩٠، ٩٥).

[٣٠] راجع أيضاً قائمة النقاط الخاصة بمذهب أبي الحسين البصري التي يوردها الشهرستاني، **الملل والنحل**، تحقيق و. كيورتون، لندن ١٨٤٦، ص ٥٩، والرازي: **اعتقادات**: ص ٤٥.

[٣١] راجع Gimaret, *Théorie* ص ٣٥، ٥٩–٦٠، ١٢٤–١٢٦.

بعض هذه النقاط أو ذُكرت في مناقشات ابن الملاحمي في **كتاب المعتمد**. ومن الأفضل تأجيل البحث المفصَّل عن آراء أبي الحسين البصري وابن الملاحمي إلى حين نشر **كتاب الفائق** للأخير.

ويعرب ابن الملاحمي في مقدمته عن نيته بأن يختصر ويكمل ويجدد أكبر تأليفات أبي الحسين البصري في علم الكلام، وهو **كتاب تصفُّح الأدلة**، الذي تصفَّح فيه حجج المعتزلة أي فحصها وانتقدها، كما فحص حجج خصومهم. في محاولته جعْل كتابه جامعاً، قد ضمَّن أبو الحسين هذا الكتاب العديد من الحجج الضعيفة والنقاط البديهية التي يمكن حذفها من دون الإساءة إلى الجوهر. ويقول ابن الملاحمي بأنه سوف يقدم حججاً جديدة من تأليفه، كما سيشير إلى المسائل التي يخالف فيها أبا الحسين الرأي، مع التأكيد بأن هذه المسائل قليلة. وكان أبو الحسين قد توفي عندما كان يؤلّف باباً في إنكار رؤية المؤمنين لله في الآخرة. ويعد ابن الملاحمي إتمام كتابه بنفس الروح التي اتّسم بها كتاب أبي الحسين، متّبعاً منهجه في الجزء الذي أتمه. ولكن الجزء الموجود من المعتمد لا يجاوز نهاية **كتاب تصفّح الأدلة** إلا قليلاً.

وبينما كان **تصفح الأدلة** المصدر والنموذج الرئيسي لابن الملاحمي، إلا أنه ينقل أيضًا عن العديد من الكتب الأخرى، إما مباشرة أو بطريقة غير مباشرة عن **التصفح**، ومعظم هذه الكتب مفقود الآن. فمن بين رسائل أبي الحسين البصري وكتبه يستشهد ابن الملاحمي **بكتاب الغرر**، **وشرح العُمَد**، وهو شرح **لكتاب العمد** للقاضي عبد الجبار، **وبمسألة في تعليق الدليل بالمدلول** أملاها أبو الحسين. وفي أماكن عديدة يشير إلى مؤلفات القاضي عبد الجبار وينقل عنها، وخاصة **كتاب المغني**، الذي قد كانت نسخة ابن الملاحمي منه فيما يظهر مختلفة عن النسخة المنشورة؛ **وكتاب المحيط بالتكليف**، وكذلك **شرح المحيط وتعليق المحيط**؛ وهما عنوانان قد يشيران إلى نفس الشرح **لكتاب المحيط بالتكليف**، **وكتاب الدواعي والصوارف**؛ **وشرح الجمل والعقود**. ويذكر أبو الحسين البصري

أيضًا آراء للقاضي عبد الجبار سمعها منه في درسه. كما يذكر ابن الملاحمي كتابا آخر غير معروف لابن متويه، تلميذ عبد الجبار، بعنوان **كتاب التحرير**. ويستشهد أيضًا بكتاب **جوابات (مسائل) التستريين** للشيخ المعتزلي عبد الله ابن العباس الرامهرمزي؛ وهو تلميذ ذو يسار وجاه لأبي علي الجبائي (توفي سنة ٣٠٣)،[٣٢] **وكتاب من قال بالعدل من المحدّثين** لشخص يدعى ابن أبي حية، ومن المحتمل أنه المحدِّث أبو القاسم عبد الوهّاب بن عيسى بن عبد الوهاب ابن أبي حية، المعروف بورّاق الجاحظ (توفي سنة ٣٠٩)،[٣٣] وبتفسيرَي القرآن للمحدث البصري العباس بن يزيد البحراني، قاضي همذان (توفي سنة ٢٥٨)[٣٤] للوليد بن أبان الإصفهاني (توفي سنة ٣١٠)،[٣٥] وبـ**كتاب التأريخ** لابن أبي خيثمة (توفي سنة ٢٧٩)،[٣٦] ومعظم هذه الاستشهادات هي من الأحاديث والأخبار. وهنالك إشارات مقتضبة من رسالة منسوبة إلى قابوس بن وشمكير،

---

[٣٢] **فضل الاعتزال**، ص ٣١٢، ابن المرتضى، ص ٩٥ وما يليها.

[٣٣] الخطيب البغدادي، **تأريخ بغداد**، القاهرة ١٩٣١، ج ١١، ص ٢٨ وما يليها. وهناك دعم قوي للقول بأن ابن أبي حية هو نفس عبد الوهاب بن أبي حية، إذ أن ابن أبي حية الذي يستشهد به ابن الملاحمي يروي عن محمد بن شجاع الثلجي، الفقيه الحنفي المعروف (توفي سنة ٢٦٦)، في حين أن سيرة حياة عبد الوهاب بن أبي حية تصفه بأنه روى عن الثلجي. ويصف الدارقطني، وهو من رواة عن ابن أبي حية، هذا الأخير بأنه ثقة. ولكن، ومثل الثلجي، وقف ابن أبي حية في القرآن، أي أنه رفض الإقرار بكونه غير مخلوق. ويظهر أن عنوان كتابه يشير إلى أنه أيد مذهب المعتزلة في العدل أيضاً بخلاف الثلجي.

[٣٤] **تأريخ بغداد**، ج ١٢، ص ١٤٢ وما يليها؛ أبو نعيم الإصبهاني، **ذكر أخبار إصبهان**، تحقيق س. ددرينغ، ليدن ١٩٣١–١٩٣٤، ج ٢، ص ١٤٠؛ الذهبي، **تذكرة الحفاظ**، حيدرآباد ١٣٢٥–١٣٢٧، ج ٥، ص ١٣٤ وما يليها.

[٣٥] **أخبار إصبهان**، ج ٢، ص ٣٣٤ وما يليها؛ **تذكرة الحفاظ**، ج ٣، ص ٦ وما يليها.

[٣٦] راجع حوله Ch. Pellat, in *EI*[II], s. v.، وقد اتهم بأنه قدري.

وإلى رسالة للمتكلم الحنفي محمد بن عيسى برغوث (توفي في حوالي سنة ٢٤٠)، وإلى كتاب **الأدوات** للعالم النحوي أبي الحسن الدهّان.[٣٧] والأهم من هذا هو استشهاده ببعض المقتطفات غير المعروفة سابقاً من كتاب **الآراء والديانات** للحسن بن موسى النوبختي. على أن أثمن استشهادات ابن الملاحمي هي المقتطفات الطويلة من كتاب **المقالات** لأبي عيسى الورّاق، ويعرب ابن الملاحمي عن نيته مناقشة مبادىء الفرق المخالفين في التوحيد كالثنوية، والنصارى، والمجوس، ودحض حججهم بشكل أشرح مما فعله مشايخ المعتزلة في كتبهم المختصرة، والمتوسطة. ويستعمل كتاب أبي عيسى الورّاق، الذي يسميه كتابه في **الديانات**، كمصدره الرئيسي. وتناقش الأجزاء الموجودة من **المعتمد** مبادىء الدهرية، والمانوية، والديصانية، والمرقيونية، وبعض الفرق الثنوية الصغيرة، وتضم بداية وصف أبي عيسى لورّاق لمقالات المجوس.[٣٨]

المخطوطات

اعتمد تحقيق الجزء الغالب من الكتاب على المخطوطتين الفريدتين في الجامع الكبير في صنعاء، رقم ٢١٣ و٢١٤ **علم الكلام**. ولقد توفّرت لنا نسخ عن ميكروفيلمي المخطوطتين الموجودين في دار الكتب في القاهرة.[٣٩] والمخطوطتان

---

[٣٧] لا يعرف شيء عنه.

[٣٨] راجع W. Madelung, 'Abū 'Īsā al-Warrāq über die Bardesaniten, Marcioniten und Kantäer', in H.R. Roemer and A. Noth (eds.), *Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients: Festschrift für Bertold Spuler zum siebzigsten Geburtstag*, Leiden 1981, pp. 210–24, وايضاً M.J. McDermott, 'Abū 'Īsā al-Warrāq on the Dahriyya', in *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, L (1984), pp. 387–402.

[٣٩] راجع قائمة بالمخطوطين العربية المصوّرة بالميكروفيلم من الجمهورية العربية اليمنية، القاهرة ١٩٦٧، ص ٤٦ وما يليها، ميكروفيلم رقم ١٢٧ و ١٢٨. ولا يضم ميكروفيلم ١٢٧

مكتوبتان على ورق سميك لمّاع، بالخط النسخي القديم، ٢٤×١٥ سم. وحسب صفحة العنوان، فإن النسخة رقم ٢١٣ تضم الجزء الأول من كتاب المعتمد، وقد كُتبت للخزانة المنصورية السعيدة، أي مكتبة الإمام المنصور بالله عبد الله بن حمزة (توفي سنة ٦١٤) وتضم النسخة ٢٥٤ ورقة، و١٧ سطراً في الصفحة، وهي كاملة في نهايتها. أما النسخة ٢١٤، فهي مدوّنة بخط يدٍ أخرى، وتضم ١٤٦ ورقة، و٢١ إلى ٢٤ سطراً في الصفحة. وحسب صفحة العنوان، فهي تحتوي على الجزء الثالث من الكتاب، وقد كتبت أيضًا لمكتبة المنصور بالله. وقد يظهر من هذا الوصف أن الجزء الثاني مفقود بأكمله، بالإضافة إلى نهاية الجزء الأول، إلا أن تسلسل المواضيع لا يشير إلى وجود ثغرة متسعة كهذه بين المخطوطتين، كما أن المقارنة مع مضمون كتاب الفائق، وهو على العموم مختصر للمعتمد،[40] لا تشير إلى هذا. لذلك، فإنه يبدو أكثر احتمالاً أن المخطوطة ٢١٣ تضم الجزئين الأول والثاني، ولكن مع إغفال ذكر عنوان القسم الثاني. ويعد الناسخ في نهاية المخطوطة ٢١٤ باستمرار النص في المجلد الثالث، مما يؤكّد أن المخطوطة لا تضم إلا المجلد الثاني. ومن الأرجح أن هذا التقسيم يتفق مع تقسيم الكتاب بأكمله إلى أربعة مجلدات كما هو مذكور في الحاشية المذكورة في سيرة حياة ابن الملاحمي. ومن المحتمل أن كل مجلد كان مقسوماً أصلاً إلى قسمين، وبالفعل، فإن نصّ كل من المخطوطتين يساوي تقريباً نص الأخرى في الطول. والمخطوطة ٢١٤ كاملة، ولا يرد ذكر اسم الناسخ أو تأريخ الانتهاء من النسخ. وفي ظهر الورقة الأخيرة نجد بداية وصف أبي عيسى الورّاق لمعتقدات المجوس، ومن الواضح أنه يشكّل بداية المجلد الثالث، والصفحة مكتوبة بدون عنوان بيد الناسخ نفسه، ثم شطبت.

الورقتين ١٦٥ و١٦٦، كما تصعب قراءة بعض الهوامش الداخلية. وقد سدّت هذه الثغرات بالعودة إلى المخطوطتين الأصليتين في صنعاء.

[40] ولكن لا تتفق دائماً عناوين أبواب الفائق مع عناوين أبواب المعتمد.

وتضم الطبعة باباً آخر من المعتمد بعنوان «في أنه تعالى قادر على ما علم أنه لن يفعله وعلى ما أخبر أنه لا يفعله»، وقد وُجد هذا الباب في نهاية مخطوطتي **الفائق** في الجامع الكبير في صنعاء، رقم ٥٣ و١٨٩ **علم الكلام**.[41] ويشير ابن الملاحمي في بداية هذا الباب إلى أن بين الذاهبين إلى أن الله لا يقدر على فعل القبيح من يقول بأنه لا يقدر على ما علم أنه لا يكوّنه. ويضم **الفائق** باباً بعنوان «في أنه تعالى يوصف بالقدرة على القبيح»، وذلك في القسم في العدل. لذلك: فإنه من المحتمل أن الباب مأخوذ من القسم المفقود من **المعتمد** في موضوع العدل.

ومع ما يتّفق مع عادة النساخ في ذلك الوقت: فإن نقاط الأحرف لا تُستعمَل بصفة مستمرة في هذه المخطوطات. وفي كثير من الأحيان، تُزوَّد الأحرف الخالية أصلاً من النقاط بعلامة الإهمال وقد تؤدي قراءات خاطئة للناسخ للأحرف المهملة إلى زيادته لنقاطٍ غير صحيحة. وفي معظم هذه المواضع: تعتمد هذه الطبعة القراءات الصحيحة من دون إشارة إلى القراءات الموجودة في المخطوطات. كذلك، وقد عدِّلت خصائص الكتابة القديمة والخاصة بذلك الوقت بشكل منظّم. وتضمّ هذه بشكل خاص كراسٍ قديمة للهمزة، وحذف الألف، واستعمال ألف بدلاً من ى أو بالعكس. وهذه بعض الأمثلة على ذلك:

الطبعة	المخطوطة
مسألة	مسله
لأن	لان
تعالى	تعلى

[41] حصلت لنا المخطوطة ١٨٩ في نسخة عن ميكروفيلم رقم ١٠١، دار الكتب: القاهرة. راجع قائمة، ص ٣١.

الطبعة	المخطوطة
أبو القاسم	ابو القسم
الثلاثة	الىلـه
رئى	رؤى
هؤلاء	هاولا
كذا	كدى

وقد استُبْقِيَت الياء الأخيرة في كثير من الأحيان ولكن ليس دائماً، في الكلمات المنتهية بكسرة منونة مثل:

الطبعة	المخطوطة
صافٍ	صافى
معانٍ	معانى

وقد أشير في الطبعة إلى التصحيحات هذا النوع الأخير من الكتابة الخاطئة.

أما الحواشي في المخطوطات، فقد وُسمت بعلامة صح التقليدية للإشارة إلى تصحيحات من النسخة الأصلية، و خ للإشارة إلى قراءة في نسخة أخرى، وظ للإشارة إلى تعديلات تقديرية. وقد دُمجت التصحيحات من النوع الأول في النص من غير إشارة إليها في هذه الطبعة، بينما أشير بانتظام إلى القراءات والتعديلات التقديرية من النوعين الثاني والثالث، بصرف النظر عما إذا كانت قد قبلت في النص أم لا. ومن سوء الحظ؛ يبدو أن بعض الحواشي قد قُطعت، ولربما يكون هذا قد حدث خلال إعادة تجليد المخطوطات. وجرى أحياناً تصحيح أخطاء نحوية في الطبعة، ولكن هذه الأخطاء لم تُصحَّح دائماً: ومن المحتمل أن عدداً كبيراً منها يعود إلى نفس المؤلف. وقد جرت الإشارة إلى كل هذه التعديلات.

طبعات الكتب المشار إليها في الحواشي هي:
عبد الجبّار، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، القاهرة، ١٩٦٠–١٩٦٥؛
ابن دريد، **جمهرة اللغة**، حيدرآباد، ١٣٤٤–١٣٥١؛
الشهرستاني، **الملل والنحل**، تحقيق و. كيورتون، لندن ١٨٤٦.

شكر

يودّ المحققان شكر دار اكتب بالقاهرة للّطف الذي أبدوه في توفير نسخ عن الميكروفيلم الذي في حوزتهم عن كتاب **المعتمد** لابن الملاحمي. ويودّان أيضاً الإعراب عن شكرهما للقاضي إسماعيل الأكوع، مدير الآثار والمكتبات في الجمهورية العربية اليمنية للمساعدة اللطيفة التي قدّمها، وللقاضي علي سليمان، وزير الأوقاف في الجمهورية العربية اليمنية، لتفضله بتوفير سُبل الوصول إلى مكتبة الجامع الكبير من أجل إتمام هذه النسخة عن المخطوطات الأصلية. ونحن أيضًا مدينان للأستاذ رضوان السيد في بيروت، للاهتمام الباكر الذي أبداه في مشروعنا، ولاستعداده في عام ١٩٧٩ لنشر هذه النسخة، إلا أن الأوضاع في بيروت قد منعت من نشر الكتاب هنالك. ونودّ كذلك شكر مطبعة الهدى لأخذها على عاتقها نشر هذه الطبعة.

المحتويات

كتاب المعتمد
في أصول الدين

الجزء الأوّل من
كتاب المعتمد في أصول الدين

تصنيف الشيخ الإمام ركن الدين محمود بن الملاحمي رحمه الله[1] /

بسم الله الرحمن الرحيم، رب يسّر برحمتك. ١ ظ

الحمد لله المنفرد بالقدم، ومنشيء الخلائق عن العدم، وباريء النسم، ومُولي القِسَم، وموالي النعم بعد النعم، ومزيح العلل قبل النقم، الذي هدى جميع خليقته، بلطيف صنعته، إلى جليل حكمته، ودلّهم بجليّ برهانه، على خفيّ وجدانه، وتنزّه إليهم عن كلّ سوء في محكم فرقانه، فقال عزّ من قائل ﴿ تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَٰكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ (١٧ الإسراء ٤٤) ﴾، فتعالى عمّا وصفه به الواصفون، وتقدّس عمّا أضافه إليه المفترون. وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له شهادة موقن بالتوحيد، منزّهٍ إياه عن قبائح العبيد، مصدّقٍ له في الوعد والوعيد. وأشهد أنّ محمّداً عبده ورسوله إمام الأمم، وسيّد العرب والعجم، المرفود بالعلم المنظوم في الكِلَم، والمعضود بغيره من المعجزات الظاهرة، والدلائل القاهرة، فصلوات الله عليه وعلى آله وخلفائه وأصحابه مصابيح الظُلَم، وينابيع الحِكم، وسلّم تسليماً.

وبعد: فإنّ كتب شيوخنا في علوم الدين وإن كانت كثيرة شافية كافية جامعة

---

١. رحمه الله: (في نسخة الأصل إضافة) نُسخ للخزانة السعيدة المعمورية على صاحبها السلام.

٢ و لنا بالمكلَّفين الحاجة إليه، غير أنه دعاني / إلى تصنيف هذا الكتاب وحداني على تأليفه أغراض دينية جمّة، منها أن الشُّبه تكثر بطول الزمان، وتستجدّ بدروس الإيمان، فيورد أربابها منها ما لم يسبق إليه أوائلهم، وربما يُظهرون من المذاهب ما لم يتجاسروا على إظهاره مِن قبل، أو يوردون ما ذكره أوائلهم بعبارات توهم أنها غير الشبه والمذاهب التي ذكرها أسلافهم، فيحقّ على علماء الدين أن يجتهدوا في نصرة الإيمان ويجدّوا في دفع ما استجدّوه من الشبه، ويبالغوا في إبطال ما أظهروه من المذاهب.

فأردت أن أورد في هذا الكتاب ما يبلغنا عن أهل زماننا ممن يخالف ملّة الإسلام من الشبه والمذاهب الحديثة، نحو قولهم: إنه لا طريق إلى العلوم الدينية إلا السمع وحده أو السمع والعقل بمجموعها، ونحو قولهم: إن العاقل ما كُلّف إلا الإقرار بالتوحيد وإظهار الشهادتين فقط، إلى غير ذلك، وأبين فسادها. وأذكر مذاهب الثنوية والمجوس وغيرهم أشرحَ مما ذكره أصحابنا في كتبهم، وأذكر من شبههم أزيد مما ذكروه، لأن أصحابنا اقتصروا على ذكر أصولهم
٢ ظ وأعرضوا عن تفاصيلها / استهانةً بها واحتقاراً لها، ولأن فيما أبطلوه عليهم وحكوه عنهم كفايةً للمستبصرين في الدين، إلا أنه ليس يخفيّ أن في ذكر تفاصيلهم زيادةَ فوائد، وأن أذكر أيضاً ما يشذّ عن كتبهم من ذكر مذاهب أهل الدهر والفلاسفة المتقدّمين والمتأخّرين، وإن كان في الأصول الدينية التي قرّروها والشبه التي أوردوها وجلّوها ما يكفي في إبطال مذاهبهم، غير أن التصريح بمذاهب هؤلاء والكلام عليهم على التفصيل، أبلغ في الإفادة والتحصيل.

ومنها أن كتب شيوخنا المتقدّمين كأبي هاشم والشيخ أبي عبد الله المرشِد :: وقاضي القضاة عبد الجبّار الهمذاني رحمهم الله ليست تشتمل إلا على ما لخّصه من طرق العلوم الدينية مَن تقدّمهم، وإلا ما لخّصوه بأنفسهم دون ما لخصه من جاء بعدهم، كالذي لخصه وحصّله شيخنا أبو الحسين محمد بن علي

البصري رحمه الله. فأردت أن أجمع في هذا الكتاب ما حصّله المتقدّمون والمتأخّرون منهم، وأذكر ما يُنصر به ما يختاره كل واحد منهم، وأبين صحّة الصحيح منه وسقم السقيم. وكتاب تصفّح الأدلّة للشيخ أبي الحسين محمد بن علي البصري رحمه الله، وإن كان يجمع جميع ذلك، لكنّه رحمه الله قصد فيه / الإشباع وأورد في ذلك كل ما يمكن إيراده من الواضح والغامض، ٣ و
والقويّ والضعيف، والمعتدّ به والركيك، وربّما يعتذر في كتابه هذا عن إيراد كثير مما لا يخفى على المتأمّل المستبصر، ويذكر فيه أيضاً كل ما ذُكر في كل فنّ من الطرق ويتصفحها. وغرضنا أن نذكر المعتمد في كل باب من الأدلّة والشبه، ونجتبي من كتاب التصفّح النكت البديعة العجيبة مما لا تجمعه كتب من قبله ولم يُسبَق إليها، على ضرب من الاختصار، لأن الاختصار أدخل في الأفهام وأولى أن يعلق بحفظ المستفهم. ونذكر مع هذا ما يخالف فيه اختيارُنا لما يختاره الشيخ أبو الحسين رحمه الله وإن كان يقلّ ذلك.

ومنها أن كتاب تصفّح الأدلة، وإن كان يجمع ما ذكرناه، غير أنه لم يستوفِ فيما قصده إلا ما قدّره الله تعالى له، ثم استأثر به تعالى قبل بلوغه إلى مرامه من إتمامه، وبلغ من فصول التوحيد إلى باب نفي الرؤية عنه تعالى فحسب. فأردت أن أجري في هذا الكتاب على طريقته في تصفّح الأدلة،
وأستعين بما استفدته مما أورده على الذي لم يورده بحسب الطاقة / والإمكان ٣ ظ
وبحسب ما يقدّره الله تعالى لنا من ذلك، وهو وليّ كل خير وميسّر كل عسير ﴿ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (٥ المائدة ١٢٠) ﴾.

ومنها أن المتأخّر من المصنّفين، وإن كان يستعين فيما يصنّفه بتصانيف المتقدّمين ويورد ما أوردوه، لكنه ليس يبعد أن يذكر المتأخر عبارةً أو عبارات هي أقرب إلى فهم المستفهم، وربّما يمنح الله تعالى المتأخر ما لم يمنحه غيره ممن تقدّمه. فإن فضله تعالى ومنحه لم يستوفها كلٌّ عبيده على ما نبّه عليه تعالى في محكم تنزيله في قوله ﴿ أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَةَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ

مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا (٤٣ الزخرف ٣٢) ﴾ ونحو قوله تعالى ﴿ أُنْظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ (١٧ الإسراء ٢١) ﴾. فبيّن تعالى أنه ما سوّى بين عبيده في رحمته وفضله عليهم، ويدخل في ذلك فضله عليهم في الذكاء والفهم والخواطر والعلوم. وكتابنا هذا لا يخلو من زيادات وفوائد لا توجد في غيره من الكتب، وذلك من رحمته تعالى عليّ، وفضله لديّ.

ومنها أنّي أمليت أجوبة في بعض المسائل وصنّفتُ مختصراً في علوم التوحيد، فرأيتُ أصحابي وإخوني قد حرصوا على تحصيلها وقراءتها حتى انتشرت
٤ و في الآفاق ورغب فيها / القاصي والداني. وذلك فضلٌ من الله تعالى عليّ عظيم، ومنٌّ جسيم، فأردت أن أشكر هذه النعم العظيمة والمنن الجسيمة بالاجتهاد في تصنيف هذا الكتاب الذي يجمع المعتمد من الأدلة فيما كُلّف المرء اكتسابه من علم الأصول والأجوبة عمّا يعتمده المخالفون لملّة الإسلام من الشبه، وما يعتمده المختلفون في تفاصيل هذه الملّة. فمن عُني بتحصيله، وفَهِم جمله وتفصيله، أشرف به على المرام في علم الأصول ولم يحتج بعد فهمه إلى أستاذ في علم الكلام[١]، بل يقف به على جميع الكتب المصنّفة في هذا الفنّ إذا طالعها.

وسمّيته كتاب المعتمد في الأصول لأني لم أورد فيه إلا كل معتمد من الأدلة في كل مسألة، وبيّنتُ فيه كل ما ظنه بعضُهم معتمداً. ولم أورد من شبه المخالفين إلا كل ما يعتمدونه دون الضعيف والركيك الذي لا يخفى جوابه على من استأنس بهذا الفنّ من العلم. وأنا أرغب إلى الله تعالى في أن يوفّقني لما قصدته، ويعينني على ما أردته، وأن يفسح في المهلة، ويمدّ في المدّة، ويزيل
٤ ظ العوائق، ويقطع العلائق، / ويزيح كل العلل، ويعصم من الزلل، ويبلّغ المرام، ويسهّل الإتمام، إنّه ولي كل فضل ومانح كل طَوْل، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

---

١. الكلام: الكتاب، (وبالهامش) أظنه الكلام

فصل في ذكر جملة ما نورده في هذا الكتاب

اعلم أنه لما كان غرضنا بهذا الكتاب هو تصحيح ملّة نبيّنا صلى الله عليه وعلى آله بجملها وتفاصيلها، وكان المخالفون على ضربين، منهم من أثبت جملها وخالف في تفاصيلها، وهم فِرَق من أهل هذه القبلة، والثاني لا يثبتونها، وهم على أقسام، منهم من لا يثبت ملّةً أصلاً كأهل التعطيل وأهل الدهر ومن يجري مجراهم من أصحاب الطبائع، ومنهم من أثبت ملّة وخالف جمل هذه الملّة وتفاصيلها، كالثنوية ومن أشبههم، ومنهم من وافق بعض جمل هذه المقالة وخالف البعض، كالبراهمة الذين قالوا بإثبات الصانع ووحدانيّته وخالفوا في النبوّات، واليهود والنصارى الذين وافقوا في جملة التوحيد والعدل، وخالفوا في تفاصيل التوحيد، وأقرّوا بالنبوّات، وخالفوا في نبوّة محمد عليه السلام.

وأما المخالفون في تفاصيل هذه الملّة من أهل القبلة، فقد اتّفقوا على صحّة جملتها كالقول بوحدانية الله تعالى ونفي التشبيه عنه والقول / بحكمته في أفعاله؛ ٥ و
والقول بنبوّة محمد عليه السلام، وصحة شرعه عليه السلام، وتثبيت الآخرة، ثم اختلفوا بعد القول بهذه الجملة في تفاصيلها. فذهب شيوخنا رحمهم الله إلى أنه تعالى واحد في صفاته الذاتية، واحد في القدم، لا قديم سواه ولا يشبهه شيء، وأن أفعاله كلّها حكمة وصواب. وفيمن وافقهم في التوحيد من أثبت قدماء مع الله تعالى، ومنهم من قال: إنه تعالى جسم، وهم المشبّهة. وفيمن وافقهم في حكمته من زعم أنه تعالى خالق لأفعال العباد، وما يوجد في العالم من الظلم والفساد، وهم المجبرة ومن ينحو نحوهم. وفيمن وافقهم في إثبات الآخرة وأحكامها من يخالف في استحقاق الثواب والعقاب وفي تفصيل الوعد والوعيد. وفيمن وافقهم في صحة شرعه عليه السلام من خالف في المنزلة بين المنزلتين وتفصيل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتفصيل الإمامة، على ما سنشرح أقاويل هذه الفرق إذا وصلنا إلى الاحتجاج عليهم، إن شاء الله تعالى.

وجب فيما نورده في كتابنا هذا أن يتضمّن الكلام على جميع هذه الفرق على ضرب من الاختصار، ليقف الناظر المسترشد في كتابنا / هذا على غرضه ٥ ظ من العلم بجملة دين نبيّنا محمد عليه السلام وتفصيله والاحتجاج لذلك بالمعتمد من الحجج.

فصل في ترتيب الكلام على هذه الفرق

اعلم أنه لمّا كان الكلام في تصحيح تفاصيل الملّة لا يصحّ إلا بعد إثبات تلك الملة وجب أن نقدّم الكلام على من خالف ملة نبيّنا محمد عليه السلام على الكلام على من يخالف في تفاصيلها، فنبين حدوث العالم بما فيه. ويدخل في ذلك بطلان قول أهل الدهر وقول من يقول بقِدم العالم أو بقول بقدم الأصول، كالثنوية وأصحاب الهيولى، ثم نتكلّم في إثبات الصانع المختار، لأن طريقنا إلى إثباته هو أفعاله المخصوصة، والعلم بالطريق والدليل لا بد من أن يتقدّم على العلم بالمدلول. ويدخل في هذا الفصل بطلان قول أصحاب الطبائع ومن يجري مجراهم ممن ينفي الصانع المختار. ثم نتكلم في صفات الصانع المختار، لأن العلم بصفات الذات لا يصحّ أن يحصل من دون العلم بالذات، فلا بد من أن نعلم ذاته تعالى، ثم نبين ما يستحقّه تعالى من الصفات لذاته. ويدخل في ذلك الكلامُ على من يخالفنا في صفاته الذاتية / ويثبت قدرةً قديمة وعلماً ٦ و [قديماً] وحياةً قديمة من غير أهل هذه القبلة كالنصارى، ومن أهل هذه القبلة كالكلّابية ومن يذهب مذهبهم.

ثم نتكلّم فيما لا يجوز عليه تعالى من الصفات. وينبغي أن يتأخّر هذا الفصل عن الكلام في إثبات صفاته الذاتية لأنّا نتوصّل بصفاته الذاتية إلى نفي ما لا يجوز عليه تعالى من الصفات. ويدخل في ذلك الكلامُ على المشبّهة من غير أهل هذه القبلة كاليهود ، وعلى المشبّهة من أهل هذه القبلة، وما يتبع نفي

التشبيه عنه تعالى. ويدخل فيه الكلام على أنه لا يُشبه الأعراض وما يتبع ذلك. ثم نتكلّم من بعد في وحدانيّته تعالى وأنه تعالى لا مثل له فيما نثبته له من الصفات الذاتية وما ننفيه عنه. ويدخل في هذا الفصل الكلام على من أثبت قديماً سواه كالثنوية والمجوس والنصارى.

ثم نتكلّم من بعد في حكمته تعالى وأنه لا يجوز أن يختار القبيح ولا أن يُخلّ بالواجب في الحكمة تعالى عن ذلك. والكلام في ذلك لا يصحّ إلا بعد العلم بالتوحيد، على ما نفصّل ذلك فيما بعد إن شاء الله تعالى. ويدخل في ذلك الكلامُ على / من لا[1] يثبت القبائح كالحشوية والمجبرة. ويدخل في ذلك الكلام ٦ ظ
في المسائل التي خالفونا فيها كخلق الأفعال وإرادة القبيح وتكليف ما لا يُطاق، وحُسن التكليف خصوصاً تكليف الله من هو معلوم[2] أنه يكفر وتعذيب أطفال المشركين وإيلام الأطفال والبهائم وتعويضهم. ويدخل في ذلك القول في أنه لا يخلّ بما يجب في الحكمة كالنبوّات والمصالح الدينية، وهي الألطاف، والفصل بينها وبين ما لا يجب من مصالح الدنيا عند بعض شيوخنا إلى غير ذلك من مسائل العدل.

ثم نتكلّم من بعد في النبوّات. والقول في ذلك لا يصحّ إلا بعد إثبات حكمته تعالى على ما نبيّنه إن شاء الله تعالى. ويدخل في ذلك الكلام على من ينكر النبوات كالبراهمة وغيرهم. ويدخل فيه الكلام في بيان حقيقة المعجز والفصل بينه وبين الحيَل، وما يتّصل بذلك من[3] إثبات نبوّة محمد عليه السلام والردّ على من أنكر نبوّته من النصارى واليهود وغيرهم. ويتّصل بذلك الكلام في صحّة شرعه عليه السلام.

ثم نتكلم في تفصيل أحكام الآخرة. والكلام في ذلك مبنيّ على صحة نبوّة محمد عليه السلام لأنا بخبره نصل إلى العلم بتفصيل أحكام الآخرة. ويدخل في

---

١. من لا: من، (وفوق السطر) لا خ. ٢. معلوم: المعلوم ٣. من: في

٧ و ذلك / القول في استحقاق الثواب بالطاعة وأنه تعالى سيفعله واستحقاق العقاب بالمعصية وأنه سيفعله، ودوام الثواب والعقاب والقول في الخلود. وهذا هو الكلام في الوعد والوعيد وما يتّصل بذلك من بيان ما يُسقط العقاب كالتوبة وما يكفّره كالطاعات، وما يسقط به الثواب وما يُحبطه، وما يدخل في تفصيل ذلك كالموازنة وغير ذلك.

وإذا ثبت صحّة شرعه اتّصل بذلك الكلامُ في المنزلة بين المنزلتين، لأنّ ذلك كلام فيما تُعُبّدنا شرعاً في حق الفساق وما يجب أن يجري على المطيع والعاصي لمكان طاعته ومعصيته. وإذا عُرف أحكام الطاعة والمعصية تكلّمنا من بعد ذلك في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ويدخل في ذلك القول في الإمامة لأنّ للأئمة مزيّة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولأن في المعاصي ما يتّصل بإقامة[1] الحدود وذلك مما يختصّ بالأئمة.

وإذا أتينا على هذه الجملة دخل في ذلك كلّ ما اختلف الناس فيه من جمل ملّة نبينا محمد عليه السلام وتفاصيلها. وإذا وصلنا إلى كلّ فصل من
٧ ظ هذه / الفصول شرحناه أزيد من هذا الشرح، وشرحنا قولنا في ذلك وقول مخالفينا إن شاء الله تعالى.

فصل

واعلم أنه لمّا كان الطريق إلى تصحيح ما رتّبناه من الفصول وإبطال قول من خالف ما نختاره هو النظر الصحيح في الأدلّة وما يؤدّي إليه من العلم، وكان في الناس من ينكر العلوم الضرورية، كالسوفسطائية، فضلاً عن المكتسبة، وفيهم من ينكر المكتسبة ويقول: لا علم إلا البداته والمحسوسات، وفيهم من أنكر كون

١. بإقامة: بانكاره

النظر الصحيح موصلاً إلى العلم، وفيهم من زعم أنّ المعارف الدينية كلّها ضرورية، وفيهم من يقول بتكافؤ[١] الأدلّة في المذاهب المختلفة، فمنع من أن يكون فيها علم، وفيهم من يقول: إن المختلفين في الأصول الدينيّة كلهم مصيبون، وفيهم من يقول: إنهم ما كلّفوا في الأصول الدينية إلا الظنّ، وفيهم من يقول: لا طريق إلى العلوم الدينية إلا النظر والسمع بمجموعها، وفيهم من يقول: لا طريق إليها إلا التقليد، وفيهم من يقول: بل لا طريق إليها إلا السمع وحده، وفيهم من يقول: إن المكلَّف ما كلّف إلا الإقرار وإظهار الشهادتين، وفيهم من يقول: إن النظر / والاحتجاج في الدين بدعة والإسلام لم يرد إلا ٨ و بالسيف دون الاحتجاج، وجب أن نتكلم أولاً في إثبات العلوم وأنه لا طريق إلى العلم المكتسب إلا النظر الصحيح، وأن العاقل ما كلّف إلا العمل[٢] وأن ما يكتسبه به هو علم، ونُبطل كون ما سِوى النظر طريقاً إلى العلم. وإنما وجب تقديم هذا لأنّ صحّة الطريق يجب أن تتقدّم على ما هو طريقٌ إليه لأن الطريق أصل له، فمتى وقع الشك في الأصل لم نصحّ الثقة بالفرع، ومتى نازع الخصم في الأصل لم يصحّ تقريره على الفرع.

وينبغي قبل الدلالة على إثبات العلم وأن النظر طريق إليه أن نبيّن حدّ العلم، وما ينقسم إليه من ضروري ومكتسب، ونحدّ ما ينفصل به العلم من الشك والظنّ والجهل والتبخيت، ونحدّ النظر ثم النظر الصحيح، ونحدّ الدليل الذي يجب وقوع النظر فيه، ونحدّ التقليد لأنه لا تصح الأدلّة على إثبات أمر ولا على نفي أمر إلا بعد أن نعقل ما ننفيه أو نثبته، وبالله الحول والقوّة.

---

١. بتكافؤ: بتكافي ٢. العمل: العلم

باب في حدود هذه الأشياء /

٨ ظ اعلم أن شيوخنا المتكلّمين يقولون: إن الحدّ إنما يقع للألفاظ، فلذلك أوجبوا أن يكون الحد لفظاً يفسّر به اللفظ المحدود، وأوجبوا أن يكون أظهر عند المخاطَب من اللفظ المحدود. فعلى هذا يكون حد الحد هو تفسير لفظٍ بلفظٍ أوضح عند المخاطب في الإبانة عن معنى المحدود. وذكر شيخنا أبو الحسين رحمه الله في شرح العُمَد أن الأولى عندي أن يقع الحد لحقيقة الشيء الذي يسأل عنه. فعلى هذا يكون حد الحد هو كلام كاشف عن معنى المحدود وحقيقته. والذي اختاره هو أولى لأنه لو لم يوضع مَثلاً للعِلم عبارة في اللغة ثم سئلنا عن حقيقة العلم لصحّ منّا أن نضع عبارات كاشفة عن حقيقته فتكون حدًّا له.

وإذا صحّ ذلك فمتى سألَنا سائل عن حد العلم مثلاً، فقد سألَنا عن حقيقته. ولِما ذكرناه يجب أن يكون الحد مستغرقاً لجميع المحدود غير قاصر عنه، لأنه متى كان قاصرًا عنه لم يكشف عن حقيقته. وإنما يكون قاصرًا إذا أُدخِل في الحد لفظ يختص بعض المحدود سواء قرن بها ما ينبيء عن معنى المحدود أو لم يقرن. مثال الأول أن يحدّ العلم بأنه اعتقاد مقتضٍ[1] لسكون النفس إلى معتقده

٩ و لا يمكن دفعه عن نفسه بشبهة، وهذا يختصّ الضروري / فحسب، فمتى ذُكر في الحد اقتضى أن ذلك جميع المحدود. ومثال الثاني أن يُحدّ العلم بأنه اعتقاد لا يمكن دفعه عن النفس، فهذا غير كاشف عنه لأنه بقي من فائدته ما لم يُذكر وأدخل فيه ما ليس من فائدته. ومتى كان الحد مجاوزاً للمحدود لم يصحّ أيضاً، وإنما يكون كذلك إذا أسقط عنه ما ينبيء عن بعض حقيقته، نحو أن يُحد العلم بأنه اعتقاد حتى يتجاوز إلى اعتقاد المقلّد الذي ليس بعلم.

ولِما ذكرناه أيضاً يقتضي أن تكون ألفاظ الحدّ أكشف عن المحدود من الاسم

---

١. مقتضٍ: مقتضي

الموضوع له، وذلك لأن مَن سألَنا عن حد الشيء فقد سألَنا بيان معنى المحدود، فينبغي أن نأتي بألفاظ هي أظهر عنده من اللفظ الذي عبّر به عن المحدود. ولما ذكرناه أيضاً من معنى الحد يقتضي أن يذكر في الحد ما ينبيء عن صفات المحدود وأحكامه التي تكشف عن / حقيقته وبها يتميّز عن غيره، ولا ٩ ظ
يُقتصر في الحد على إبدال اسم باسم لأن ذلك لو كان حدًّا لأمكن[1] أهل اللغة إذا فسّروا الاسم باسم آخر أن يكونوا قد حدّوه، ولأنه إذا كان الغرض بالحد الكشف عن حقيقة الشيء لم يجز العدول فيه عن ذكر الأحكام التي تكشف عن حقيقته إلى ما لا ينبيء عن حقيقته. وإنما يسوغ ذلك إذا أعوزتْنا الألفاظ التي تنبيء عن تلك الأحكام أو تكون حقيقة الشيء المسؤول عنه في غاية الظهور. فإذا أشكل على الإنسان وإن علم بعض أسمائه عبّرنا عنه باسم آخر هو أظهر من ذلك الاسم.

وإذا صحّ ما ذكرنا وكان ما يتميّز به الشيء عن غيره ضربان، أحدهما صفات يكون عليها الشيء، نحو كون العلم اعتقادًا على قول من يجعله من جنس الاعتقاد وكونه متعلّقا بغيره، والثاني أحكام تصدر عن الشيء نحو كون العلم موجباً حال العالم على قول من يُثبت الأحوال، فمتى أمكن أن يحد الشيء المسؤول عنه بالقسم الأول لم يجز أن يحد بالقسم الثاني لأن حقيقة الشيء تخصّه، وكلّ ما كان منبئاً عن حقيقته ومنبئاً عما هو أشدّ اختصاصاً به فذِكره في حدّه أوْلى من ذكر ما هو أبعد اختصاصاً به.

فإذا عُرف ما ذكرنا من حقيقة الحد، فلنذكر حدود هذه الأشياء فنقول: أما حد العلم فقد اختلف الناس فيه، فالذي اختاره شيوخنا أصحاب أبي هاشم رحمهم الله في حدّه أنه الاعتقاد المقتضي لسكون النفس إلى أن معتقَده على ما اعتقده عليه. قالوا: فبقولنا: اعتقاد، ينفصل عن سائر / الأعراض، وبقولنا: ١٠ و

---

١. لأمكن: لكان ـه

مقتضٍ[١] لسكون النفس، ينفصل عن اعتقاد المقلِّد والمبخِّت، وبقولنا: إلى أن معتقده على ما اعتقده عليه، ينفصل من الجهل. وحدّه قاضي القضاة رحمة الله عليه في كتاب المحيط بأنه المقتضي لسكون النفس: وذكر شيخنا أبو الحسين رحمه الله في شرح العُمد أن الحد الأول أصحّ، لأن في الحد الأخير قد أسقط ما هو معقول من معنى العلم وهو مطابقته للمعلوم. ألا ترى أنّا لو قدّرنا اعتقاد الشيء لا على ما هو به وقدّرناه مقتضياً لسكون النفس: لم يكن علماً. فلو كان معنى العلم هو اقتضاء سكون النفس فقط، لوجب أن يكون ذلك الاعتقاد علماً.

وقد اعتُرض الحدّ الأوّل بوجوه، منها أنّ قولكم: اعتقاد، هو مجاز في العلم وحقيقةٌ في الأجسام، وهو من عقد الحبل على الحبل. والمجاز لا يصحّ دخوله في الحدود لأنه يُفهَم منه المعنى الحقيقيّ دون ما هو مجازٌ فيه، والحد يجب أن تكون ألفاظه أوضح من اسم المحدود. وكذلك قولكم: المقتضي لسكون النفس، هو مجاز في طمأنينة القلب وحقيقتُه في سكون الأجسام في الأماكن، وإذا استُعمل على المجاز / كان مشتركاً بين سكون النفس من الغضب ومن الجوع ١٠ ظ
وسكونها بالثقة من الاضطراب. واللفظ المشترك لا يصحّ دخوله في الحد لأنه لا يدلّ على أحد معانيه دون غيره فيقتضي الاشتباه. والجواب أن هذه الألفاظ وإن كانت حقيقةً فيما ذكرتموه، إلا أنه إذا قَرَنَ به الاعتقادَ وسكونَ النفس قولُنا: إلى أنّ معتقَده على ما اعتقده عليه، لم يحتمل إلا المعنى المتجوّز فيه، فيزول الاشتباه. وهذا أيضاً يدلّ على أنه لا بدّ من أن يُذكر في الحد المعتقَد ولا يُقتصر على سكون النفس.

ومنها أنّ العلم لو كان هو الاعتقاد، لكان العالم معتقداً ولصحّ وصف الله بأنه: معتقِد. والجواب أنه لا يمتنع أن ينتقل اللفظ إلى المعنى الذي تجوّز به فيه فيصير متعارفاً فيه ولا ينتقل ما هو مشتقّ منه. وإذا صحّ ذلك فقولنا: اعتقاد،

---

١. مقتضٍ: مقتضي

صار معروفاً فيما ذكرناه، وبقي قولنا: معتقِد، على أصل الوضع فلم يصحّ استعماله فيه. وهذا الجواب لا يصحّ لأنه متى سُلّم أنهم تعارفوا قولهم: اعتقاد، في العلم فكذلك قولنا: معتقد، في العالم لأنا لم نجد بينهما فصلاً في الاستعمال. والأَوْلى
١١ و في الجواب أن يُقال: إن المعتقِد هو من له اعتقاد، والاعتقاد هو / العلم على هذا القول. ولا يصحّ وصف الله تعالى بأنه معتقِد لأنه ليس له اعتقاد، كما لا يمكن أن يقال: إن له علماً، بل يقال: هو عالم لذاته، ولأن المعتقد متى استُعمل في العالم فُهم منه أنه عقد قلبه على شيء، وذلك لا يصحّ فيه تعالى. وليس يُفهم ذلك من قولنا: عالم، فصحّ استعماله فيه تعالى. وكذا هذا هو الجواب إذا ألزمونا من وصفنا العلم بأنه يقتضي سكون النفس أن نصف الله تعالى بأنه ساكن النفس لأن قولنا: ساكن النفس، متى استُعمل في العالم منا فُهم منه أنه مطمئنّ القلب، وذلك لا يصحّ فيه تعالى، فإن قيل: صِفوه بأنه ساكن الذات، قيل له: إنه لا يُفهم من ذلك إلا السكون في المكان.

ومنها أن حدّكم هذا للعلم يخرج منه حد العلم الذي لا معلومَ له نحو العلم بنفي ثاني القديم تعالى لأنه إذا لم يكن لهذا العلم معلوم، لم يكن له معتقَد، فلم يصحّ أن يقال: إنه يتعلّق به على ما هو به. قيل له: إنّ المعتقَد على ضربين، أحدهما معيَّن والآخر مقدَّر متوهَّم. فصحّ أن يقال فيه: إنه معتقَد، وصحّ أن يُعتقد نفيه.

ومنها أنه يدخل في حدكم هذا اعتقاد المقلِّد، وإن لم يكن علماً، لأنّه اعتقاد للشيء على ما هو به مع سكون النفس إلى أن معتقَده على ما اعتقده عليه. /
١١ ظ قيل له: إن المقلِّد وإن كان يدّعي في اعتقاده أنه يقتضي سكون النفس، إلا أنّا نعلم أنه ليس بساكن النفس، لأنا نعني بسكون النفس طمأنينتها[١] على وجه لو شُكّك المعتقِد فقيل له: لا تأمن أن تكون مخطئاً، لم يتشكّك.

---

١. طمأنينتها: طمانيتها ـــ

وهذه حالة المستدِلّ بالدلالة لأنه متى وصف له دلالته ثم قيل له: لا تأمن فيما تعتقده لأجل دلالتك هذه أن تكون مخطئاً، لم يتشكّك. وليس كذلك المقلِّد لأنه متى قيل له: إنّك أخذت مذهبك من فلان مع تجويزك عليه الخطأ، فلست تأمن في اعتقادك أن تكون مخطئاً لأنه فرع على أصل لا تأمن فيه الخطأ، فلا بد عند ذلك أن يضطرب فيما يعتقده. ولهذا لا يكون حال من يشاهد زيدًا في الدار كحال من أخبره واحد بكونه في الدار وقلّده في ذلك في الثقة وسكون النفس. فأما إذا سَمّى المقلّد اعتقاده علماً لظنّه فيه أنه يقتضي سكون النفس، لم يضرّنا لأنه تقرر عنده أن حقيقة العلم هو هذا، فلمّا ظن في الاعتقاد أنه بصفة العلم، سمّاه علماً. وهذا يقرّر تحديدنا العلم بما ذكرنا. والمقلّد لم يخطىء في وصفه اعتقاده بأنه علم على زعمه؛ وإنما أخطأ في ظنّه بأنه يقتضي سكون النفس على الحدّ الذي شرطناه في العلم.

١٢ و إن قيل: قولكم في حد العلم بأنه اعتقاد يقتضي أن / تحدّوا الاعتقاد لأنه قد تشتبه حقيقة الاعتقاد، قيل له: الاعتقاد هو معنى يوجب كون المعتقد معتقدًا، والإنسان يجد من نفسه كونه معتقدًا، وذلك يُغني عن تحديده. فإن قيل: هلا حدّدتم العلم بمثل ذلك، فقلتم: إن العلم معنىً يوجب كون العالم عالماً وكونه عالماً يجده من نفسه، وذلك يُغني عن تحديده؟ قيل له: إنّ حال العالم قد تلتبس بحال المقلِّد، وقد يعلم الإنسان شيئاً ويظنّ أنه لا يعلمه. فمَن أشكل عليه حال العلم أشكل عليه حال العالم، وليس كذلك حال المعتقد. وأيضاً فتحديد الشيء بما يخصّه أولى، فمتى حددناه بالاعتقاد فقد حددناه بأمر يختصّ العلم، فكان الحد به أولى من ذكر إيجابه لحكم منفصل عنه. وهذا ما نصر به شيوخنا رحمهم الله هذا الحد.

وقد حدّ قوم العلم بأنه إثبات الشيء على ما هو به، وحدّه قوم أيضاً بأنه إدراك الشيء على ما هو به. وقد نقضوا الأوّل باعتقاد المقلِّد للحقّ لأنه إثبات الشيء على ما هو به، ونقضوه أيضاً بالخبر عن الشيء على ما هو به لأن الخبر

يوصف بأنه إثبات. فإن قالوا: أردنا بالإثبات إثباتاً هو علم، قيل لهم: فقد
حددتم / الشيء بنفسه، وأيضاً، فالنقض لا يندفع بالإضمار. ونقضوا الثاني ١٢ ظ
بالمدرك للشيء على ما هو به بالحواسّ وإن لم يكن عالماً به من حيث هو مدرك
له. وأيضاً، فقولنا: اعتقاد للشيء على ما هو به، أخصّ بالعلم من الإثبات
والإدراك لأن الإثبات يُستعمل في الخبر والإدراك في الإحساس، فكان أولى
من ذكر الإثبات والإدراك. ويخرج من الحدّين أيضاً العلم بالنفي نحو العلم بنفي
ثان[1] لله تعالى، لأن هذا العلم لا يوصف بأنه إثبات للشيء على ما هو به، لأن
ثاني القديم ليس بشيء ثابت، ومن نفاه لا يوصف بأنه مثبت ولا أنه مدرك
له.

وحدّه قوم بأنه تبيُّن الشيء على ما هو به. وقد اعتُرض ذلك بأن التبيُّن
هو العلم بأمر مشكل ملتبس قد زال التباسه، ولهذا لا يُستعمل في الأشياء
الظاهرة، فلا يقال: فلان متبيّن أنّ السماء فوقه. وأيضاً، فقولهم: على ما هو به،
فضل ومستغنىً عنه لأن تبيّن الشيء لا يكون تارة على ما هو به [وتارة لا على
ما هو به][2]. فإن اقتصروا على قولهم: إنّ العلم هو التبيّن، فقد اعتمد عليه شيخنا
ابو الحسين رحمه الله في كتاب التصفّح وكتاب الغُرَر وزيّفه في شرح العمد،
فقال: هذا إبدال كلمة بكلمة لا ينبيء عن الصفات التي / بها يتميّز العلم عن ١٣ و
غيره وبها يدخل في أن يكون علماً. والسائل إنما يسأل عن هذه الصفات، فمتى
لم تجيبوه بذكرها وقلتم: العلم هو التبيّن، كان له أن يسأل عن حدّ التبيّن كما
يسأل عن حدّ العلم. وهذا هو الاعتراض أيضاً على من حدّ العلم بأنه المعرفة.
وإنما اعتمد عليه في غيره من الكتب لأن قولنا: تبيّن، أظهر استعمالاً في العلم
بالشيء علماً ظاهرًا من العلم به بعد الخفاء. قال الشاعر: تَبَيَّنَ النَّاسُ أَنَّ
الثَّوْبَ مَرْقُوعُ، ولم يرد به العلم به بعد الخفاء، فجاز الحدّ به. وإنما اقتصر في

١. ثان: ثاني ٢. أضيف ما بين الحاصرتين مع علامة صح بالهامش بغير خط الناسخ

الحدّ على قوله: تبيّن، من دون ذكر أحكام العلم لأن المحدود متى كان ظاهراً عند الناس جاز أن يُحدّ بإبدال كلمةٍ بكلمة على ما تقدّم بيان هذا.

والأولى أن يقال في حدّ العلم: هو ظهور أمر للحيّ ظهوراً يمتنع معه في نفسه تجويز خلافه، والعالم هو من له هذا الظهور. وإنما قلنا: إن التحديد بما ذكرنا أولى، لأنّا بيّنّا أن تحديده بغير قولنا: إنه الاعتقاد المقتضي لسكون النفس، لا يصحّ. وكون العلم من جنس الاعتقاد ليس بمتّفق عليه، بل اختلفوا في ذلك، فمنهم من أثبته جنساً بانفراده، ومنهم من أثبته من جنس الاعتقاد،
١٣ ظ وتوقّف شيخنا ابو الحسين في / ذلك في كتاب التصفّح. فحدُّنا له بما ذكرناه يستقيم على القولين، ولأن لفظنا العلم أظهر في الإنباء عن حقيقته من الألفاظ التي حدّوه بها. وألفاظ الحدّ ينبغي أن تكون أظهر في الإنباء عن حقيقة المحدود من اسمه، وهذا متّفق عليه عند المحدّدين. وإنما قلنا ذلك لأن الألفاظ التي حدّوه بها إمّا مشتركة نحو قولهم: إثبات أو إدراك، أو متجوّز بها نحو الاعتقاد وسكون النفس على ما بيّنّاه، وكذلك قولهم: تبيّن، لأنه يُستعمل في اللغة على معان مختلفة مذكورة في كتب اللغة. وليس كذلك قولنا: ظهور الشيء، لأنه وإن كان مجازاً في العلم إلا أنه في العرف أظهر في العلم من الإثبات والإدراك؛ وقولنا: اعتقاد وسكون النفس، وإن كان يساوي الظهور في العرف، فيترجّح عليهما بالوجه الأوّل. ولأن قولكم: إنه الاعتقاد المقتضي لسكون النفس، يخرج عنه علم الله تعالى بالأشياء، لأن علمه لا يوصف بأنه اعتقاد ولا أنه مقتضٍ[1] لسكون النفس.

فإن قالوا: إنّا لا نثبت لله تعالى علماً، فكيف يلزمنا أن نُدخله في حدّ العلم؟ وإنما نثبته عالماً لذاته، فالذي يلزمنا أن ندخله في حدّ العالم، ولسنا الآن
١٤ و في / حدّ العالم، قيل لهم: إن المعنى الذي تسمّونه أنتم علماً لا يعرفه أهل اللغة، فلم يضعوا له قولهم: علم. وأهل اللغة إنما يضعون الأسماء لِما يجدونه

١. مقتضٍ: مقتضي

ظاهراً، والذي يجدونه من العلم هو كون العالم عالماً، فكون العالم عالماً هو العلم عندهم. فكأنّكم حددتم بما ذكرتم اسماً مصطلحاً عليه بينكم، والسائل إنما يسأل عن حقيقة ما وضع له أهل اللغة اسم العلم.

وأيضاً، يدخل في حدّكم هذا اعتقادُ من اعتقد الشيء على ما هو به عن أمارات لا عن دلالة، نحو أن يعتقد أن له صانعاً لكثرة المخبرين بذلك وعدالتهم وصلاحهم وقوّة صوارفهم عن الكذب، لأن اعتقاده هذا هو اعتقاد للشيء على ما هو به مع ضرب من سكون النفس إليه. فإن قلتم: إنّا أردنا بسكون النفس طمأنينتها على وجه لو شُكّك المعتقِد مع تذكّره لاستدلاله بالدلالة لم يتشكّك، ولو وصف له دلالته وقيل له: لا تأمن أن تكون مخطئاً فيه، ازداد ثقةً ويقيناً، قيل لكم: إنه قد يكون في الناس مَن يزداد ثقةً بمعتقَده إذا وُصف له استدلاله بالأمارات. إلا أن تقولوا: إنه إذا تبيّن له أن ما استدلّ به هو أمارة وليس / بدلالة فإنه يتشكّك في معتقَده وليس كذلك المستدِلّ ١٤ ظ بالدلالة، قيل لكم: وكذلك المستدِلّ بالدلالة إذا ورد عليه شبهة قادحة في دلالته، فإنه يتشكّك في معتقده، فلا فرق بينهما.

فإن قالوا: إنّا قلنا في الحدّ: إنه الاعتقاد المقتضي لسكون النفس، والذي فرضتموه من اعتقاد المستدلّ بالأمارات ليس يقتضي سكون النفس، فإنما يعتقد فيه فاعله أنه يقتضي سكون النفس فلم يدخل على حدّنا، قيل لهم: إنه ما من اعتقاد إلا و يقتضي ضرباً من سكون القلب، ثم يختلف ذلك لاختلاف اعتقاد المقدّمات أو اعتقاد الأمارات، فمتى كانت المقدّمات أقوى، كان السكون أقوى. فمتى قلتم: إنا نعني بسكون النفس سكوناً مخصوصاً وهو ما ذكرناه، قيل لكم: إن النقض لا يندفع بالإضمار دون الإظهار باللفظ، فاذكروا ذلك في حدّكم ليتمّ الاحتراز عما يدخل عليه. فإن قيل: إن ما احترزتموه من الحدّ يدخل فيه أيضاً هذا الذي فرضتموه لأنه يجد من نفسه أنه ظهر له الأمر ظهوراً يمتنع معه تجويز خلافه، قيل له: إن الشكّ عند اعتقاد المعتقد للشيء عن أمارة غير ممتنع

١٥ و في نفسه وإن اعتقد أنه يمتنع عنده. ولهذا متى شُكّك / ببيان ما استدلّ به أنه ليس بدلاله فإنه يتشكّك، فاعتقاده هذا بمنزلة اعتقاد المقلِّد إذا ظنّ فيه أنه علم.

وينقسم العلم إلى ضروري ومكتسَب. أمّا الضروري فقد حدّه قاضي القضاة رحمه الله في كتاب العُمد بأنه هو ما لا يمكن العالم به نفيه عن نفسه بشبهة أو شكّ إذا انفرد. وقوله: إذا انفرد، احتراز عن العلم المكتسب إذا ضامّه الضروري؛ نحو أن يعلم أنّ زيداً في الدار بخبر نبي ثم يشاهده في الدار. فإن العلم الذي اكتسبه بخبر النبي لا يمكنه نفيه عن نفسه لمضامّة الضروري له لمّا لم ينفرد. ولو انفرد لأمكنه نفيه، وليس كذلك الضروري. ولا بد من أن يعني بقوله: لا يمكنه نفيه عن نفسه، هو أن لا يمكنه أن يمتنع من فِعل مثله، لأن العلم عنده لا يبقى. فما فَعله من العلم بخبر النبي فقد انتفى عنه في الثاني، فكيف يقال: إنه لا يمكنه أن ينفيه عن نفسه، إذا لم يعنِ بالنفي ما ذكرناه؟

فإن قيل: قولكم: بشبهة أو شكّ، والشكّ عندكم ليس بمعنىً بل هو الامتناع من اعتقاد النفي والإثبات بعد خطور الشيء بالبال، فكأنّكم قلتم: لا
١٥ ظ يمكنه نفيه عن نفسه بنفيه عن نفسه. والجواب: إنه / لم يقل بشبهة أو شكّ في معلومه فيلزمه ما قلتم، بل أطلق قوله: بشكٍّ. ويمكن لمن علم كون زيد في الدار بخبر النبي أن يمتنع عن هذا العلم بشكّ في معجزة ذلك النبي. وهذا الحدّ ينتقّض بكونه عالماً لذاته، فإنه لا يمكن نفيه وهو منفرد عن مضامّة غيره، ولا يوصف بأنه علم ضروري.

وحكى عنه الشيخ أبو الحسين رحمه الله أنه حدّ العلم الضروري في الدرس بأنه علم لا يمكن العالم به إخراج نفسه من كونه عالماً بمعلومه على وجه. قال: وهذا الحدّ يستمرّ على القول بأن العلم يبقى وعلى القول بأنه لا يبقى، لأنه إذا لم يبق لم يمكن العالم به إخراج نفسه عنه لأنه لا يمكنه أن يمتنع من فعل

مثله. وقوله: على وجه، احتراز عن العلم المكتسب إذا ضامّه العلم الضروري على ما ذكرناه لأنه يُمكنه نفيه عن نفسه على وجه، وهو إذا انفرد. وهذا الخبر أيضاً بتنقّض بما قدّمنا من كونه تعالى عالماً لذاته، وإن لم يوصف بأنه علم ضروري.

وقد يُحدّ العلم الضروري بأنه علم يحصل للعالم من قِبل غيره. وهذا يفيد أنه لمّا فُعل فيه كان مضطرّاً إليه، فلذلك وُصف بأنه ضروري. وهذا ينبغي أن يُزاد عليه على وجه لا يُمكنه الامتناع منه أو دفعه عن نفسه[١] لأنه لو أمكنه ذلك لما وُصف بأنه مضطرّ إليه / فكان لا يوصف بأنه ضروري. ١٦ و

وأمّا المكتسب فقد حدّه قاضي القضاة رحمه الله بأنه هو ما يمكن العالم به نفيه عن نفسه بشبهة في طريقه إذا انفرد. ولا بدّ من أن يعني بالنفي ما ذكرنا لأن عنده العلم لا يبقى. وإنما شرط فيه قوله: إذا انفرد، ليدخل فيه العلم المكتسب إذا ضامّه الضروري على ما تقدّم. أو يقال: هو علم يمكن العالم به إخراج نفسه من كونه عالماً بمعلومه على بعض الوجوه، فيستمرّ الحدّ على قول من يقول: العلم يبقى، والذي يقول: لا يبقى، إذا عني بالإخراج ما تقدّم. وهذا الحدّ والذي قبله يلائم المكتسب لأن الضروري هو الذي لا يمكن نفيه ودفعه، بخلاف المكتسب. وقد يُحدّ المكتسب أيضاً بأنه علم من فِعلنا، وهذا يلائم المكتسب أيضاً لأنا إنما نكتسب الفعل بأن نفعله ونوجده.

إن قيل: إن طريق العلم المكتسب قد يكون علوماً ضروريّة، والعلوم الضرورية لا يمكن دخول الشبهة فيها، فلماذا قلتم في حدّ المكتسب: إنه يمكن نفيه بإدخال الشبهة في طريقه؟ وهذا لا يستمرّ في كل مكتسب، وهو إذا كان طريقه علوماً ضرورية، قيل: أجاب عن هذا شيخنا أبو الحسين / فقال: إنه يمكن إدخال الشبهة في طريق المكتسب وإن كان علوماً ضرورية، ١٦ ظ

١. الامتناع منه أو دفعه عن نفسه: الامتناع أو دفعه عن نفسه منه

وذلك بأن يظنّ المستدلّ في الترتيب الصحيح للعلوم أنه غير صحيح، ومتى توهم ذلك نفى عن نفسه العلم المكتسب أو امتنع من فعله.

والأولى أن يقال في حدّ العلم الضروري والمكتسب: إن الضروري هو علم لا يقف على استدلال العالم به إذا كان يصحّ فيه الاستدلال. وقولنا: يصحّ فيه الاستدلال، احتراز عن علمه تعالى بالاشياء، لأنه تعالى لا يصحّ فيه الاستدلال. ويستمرّ هذا الحد على قول مَن يقول: إن العلوم الضرورية مفعولة في العاقل، أو قيل: إنها موجَبة فيه، أو قيل في بعضها: إنه مفعول مبتدأ فيه، وفي بعضها: إنه موجَب عن الإحساس أو نحوه، وسواء قيل في بعض العلوم الضرورية: إنه يمكن نفيها بشبهة، وهي العلوم التي نقض كونها ضرورية، لأن الحدّ إذا استقام على قول جميع المتكلّمين الذين يعتقدون حقيقة المحدود، وإن كانوا يختلفون في تلك الحقيقة، فهو أولى من حد لا يستقيم إلا على قول بعضهم. وأما المكتسب فهو علم يقف على استدلال العالم به. ويدخل في هذا الحدّ العلم الصادر عن النظر / والصادر عن تذكّر النظر، لأنه لولا نظرُه ١٧ و
السابق وتذكُّرُه له، لما حصل له هذا العلم.

وأمّا الجهل فقد حدّ بضروب من الحدود، منها أنه اعتقاد الشيء على خلاف ما هو به. واعترض هذا الحدَّ قاضي القضاة رحمه الله فقال: إن من اعتقد في السواد أنه حركة، فاعتقاده جهل، وليس يتعلّق هذا الاعتقاد بجهة للسواد تخالف كونه سواداً. واختار أن يحدّ[ه] بأنه اعتقاد الشيء على ما ليس به. وهذا الحدّ يخرج منه اعتقادُ مَن اعتقد فيما عليه الشيء أنه ليس عليه، نحو اعتقاد من اعتقد في الله تعالى أنه ليس بقادرٍ عالمٍ حيٍّ، لأن هذا الاعتقاد جهل وليس هو اعتقاد الشيء على ما ليس به، بل هو اعتقاد لنفي ما عليه الشيء.

والأولى أن يقال في حدّ الجهل على ما يتعارفه المتكلّمون في الجهل: إنه اعتقاد ليس معتقَده على ما اعتقده. ويدخل في قولنا: معتقده، النفي كما يدخل فيه

الإثبات لأنه يطلق قولنا: معتقد، في النفي. ويدخل فيه المقدّر والمعيّن، لأنه يقال فيما يقدّر: إنه معتقد، كمن اعتقد في البقاء أنه معنىً وفي الإدراك أنه معنى وما أشبه ذلك لأن ذلك معتقد في التقدير، / وإن لم يكن معتقداً ١٧ ظ
معيّناً، فيستمرّ الحد في جميع الاعتقادات التي هي جهل، سواء تعلّقت بنفي ما هو ثابت أو إثبات ما هو منتفٍ مقدّرًا كان المنفي أو الثابت أو معيّناً. أو تقول: الجهل هو اعتقاد ليس له معتقد يطابقه، فيكون شاملاً للنفي والإثبات والمقدّر والمعيّن. واعلم أنّ قولنا: جهل، يُستعمل في اللغة في نفي العلم بالشيء في الأغلب، وإن كان يطلق أهل اللغة أيضاً اسم الجهل على من اعتقد نفي ما هو ثابت أو إثبات ما هو منتفٍ. فأمّا المتكلّمون فالمعروف في استعمالهم من اسم الجهل هو ما ذكرنا، وإن كان يستعملون أيضاً اسم الجهل في نفي العلم، لكنّ المعروف من إطلاق اسم الجهل ما ذكرنا عندهم.

وما حددنا به الجهل هو أولى مِن حدّ مَن حدّه بأنه هو ما يضادّ العلم مضادّة التروك. قال: لأن الشكّ ليس بمعنى يضادّ العلم، ولا السهو ولا النسيان معنيان، بل كل ذلك يرجع إلى نفي العلم، فلم يبق شيء يضاد العلم مضادّة التروك إلا الجهل. والأمر في ذلك لو سلّم له على ما زعم فإن حدّه هذا ليس ينبىء عن حقيقة الجهل، بل ينبىء عن حكم يختصّ به الجهل يفارق به غيره من الأشياء، وحدّ / الشيء بما ينبىء عن حقيقته أولى. ١٨ و

وهو أولى مِن حدّ مَن حدّه بأنه اعتقاد قبيح على كل حال، لأن هذا الحد أيضاً لا ينبىء عن حقيقته؛ وإنما ينبىء عن حكم يختصّ به. وعلى أن هذا الحد يدخل عليه الاعتقاد الذي لا يؤمن كونه جهلاً لأنه قبيح على كل حال، وقد لا يكون جهلاً، وهو إذا كان معتقَده على ما اعتقده نحو اعتقاد المقلِّد بأن له صانعاً. فإن قال: إن هذا الاعتقاد قد يكون حسناً على بعض الوجوه، وهو إذا كان واقعاً عن نظر، قيل له: وكذلك الجهل قد يكون حسناً على بعض الوجوه بأن يكون معتقَده على ما اعتقده نحو أنه يعتقد كون زيد في الدار

ولا يكون فيها، فإنّه يمكن أن يقدّر وقوع هذا الاعتقاد حسناً بأن يقدّر كونه
فيها في حال هذا الاعتقاد ويتقدّم عليه خبر نبيّ بكونه فيها، فيكون حسناً في
هذه الحالة، فلا فرق بينهما في هذا الوجه.

وأما الظنّ فقد حدّه قاضي القضاة رحمه الله بحدّين، أحدهما أنه المعنى
الذي يوجب كون الظانّ ظانّاً. وحدّه أيضاً بأنه المقوّي عند الظانّ كون المظنون
١٨ ظ على ما ظنّه ويجوز مع ذلك كونه على خلافه. ولقائل أن يقول: / إنّ من
يشتبه عليه الظن يشتبه عليه الظانّ والمظنون. فإن قال: إن الظانّ يجد حالة
الظان من نفسه ويفصل بينه وبين كونه معتقداً وعالماً أو شاكّاً، فليس يشتبه
عليه حالة الظان، قيل له: وكذلك الظن يجده الظان عندك من نفسه، فينبغي
أن لا يشتبه أيضاً ويُستغنى عن تحديده. والثاني أنه المعنى المقوّي لاعتقاد مظنونه
على ما سواه من الاعتقادات من غير قطع. وهذا الحدّ إنما يستقيم على قول أبي
هاشم لأن الظن عنده هو من جنس الاعتقاد، فأمّا عند الشيخ أبي علي هو
جنس بانفراده. وقد أدخل في الحدّ المظنونَ أيضاً، وهو مشتبه كاشتباه الظنّ.
وعلى أن قوله في الحدّ: إنه المعنى المقوّي لاعتقاد مظنونه، يوهم أن ذلك المعنى
هو غير الاعتقاد، وعنده أن الظن هو نفس ذلك الاعتقاد.

وحدّه غيره بأنه تغليب بالقلب لأحد المجوِّزين ظاهرَي التجويز. وهذا هو
الذي يختاره شيخنا أبو الحسين رحمه الله. فقولهم: تغليب بالقلب، كأنه احتراز
عن تغليب أحد المجوِّزين بذكر الأمارة، لأن تغليب أحد المجوّزين قد يضاف إلى
١٩ و ذلك وإن لم تكن العبارة عنها ظنّاً. / وقولهم: ظاهرَي التجويز، إنما قيّدوه به
احترازًا عن اعتقاد المعتقِد للحقّ من غير نظرٍ في دلالة، لأنه وإن كان مضطرباً
في ذلك إلا أنه يتصوّر نفسه بصورة العالم وهو أقرب إلى القطع، ولا يظهر
عنده التجويزان تجويز ثبوته وتجويز نفيه. وليس كذلك الظانّ لأنه يظهر عنده
التجويزان إلا أنه يغلب أحدهما لأجل الأمارة.

وأما الشكّ فهو خطور الشيء بالبال مع خلوّه من الاعتقاد، لأن الشاكّ

يخلو من اعتقاد كون الشيء ونفي كونه أو كونه على صفة ونفي كونه على صفة بعد أن يخطر بباله ذلك. والصحيح أن الشك ليس باعتقاد، فكان هذا الحد منبئاً عن حقيقته. وما حُدَّ به الشك من غير هذه العبارات يرجع إلى ما ذكرنا، فلا معنى لايراد ذلك.

وأما التقليد فقد حدّه قاضي القضاة رحمه الله بأنه قبول قول الغير من غير حجّة. ويدخل في هذا الحدّ من يقبل قول الغير لشبهة لأن الشبهة ليست بحجّة، ومع ذلك لا يسمّى مقلِّدًا، فلا بدّ من أن يزاد في الحدّ: أو شبهة. والأولى أن يقال: إن التقليد هو إجراء قول من لا يؤمَن خطاؤه مجرى / قول مَن ١٩ ظ
كلامه حجّة في وجوب الاعتقاد إذا لم يدلّ على ذلك دلالة. ولهذا لم نكن مقلّدين للرسول عليه السلام وإن اتبعنا قوله، لأن كلامه حجة. ولم يكن العامّي مقلّدًا للمفتي وإن اتّبع فتواه لما دلّ الدليل على وجوب ذلك عليه. وإنما يوصف بأنه مقلِّد على جهة التوسّع لوجه سنذكره إن شاء الله. فإن كان العامّي يوصف بذلك على جهة الحقيقة أسقطنا عن الحد قولَنا: إذا لم يدل على ذلك دلالة، فيكون الحد شاملاً للعامّي وغيره. وينقسم التقليد على هذا الوجه إلى تقليد مذموم ومحمود، فالمذموم هو ما لا يدل على وجوبه دلالة؛ والمحمود هو ما دل عليه دلالة، وهو تقليد العامّي للمفتي في فروع الشرع.

وإنما قلنا: إنّ الحد بما ذكرنا أولى، لأن المقلّد يتبع ضرباً من الحجّة، وهو تصوّره قول من يقلّده بصورة الحجّة. ولهذا لو سئل فقيل له: لِم اعتقدتَ كذا؟ يقول: لأنه أخبرني بذلك فلان وإنه بعيد من الخطأ. فلم يصحّ قولهم: إنه قبول قول الغير من غير حجّة. فإن قالوا: إنه إذا لم يكن ما تصوّره حجّة في الحقيقة، فقد صحّ قولنا، قيل لهم: إنه وإن لم يكن حجة، / إلا أن حقيقة ٢٠ و
المقلّد هو هذا المتصوّر حجةً ما ليس بحجة؛ فكان حدّنا منبئاً عن حقيقته؛ فكان أولى. فإن قالوا: إنّا نعني بالقبول ما تعنونه بإجراء قول المقلَّد مجرى الحجة، قيل لهم: إن لفظة القبول لا تنبىء عن هذا المعنى بل تنبىء عن اعتقاد المقلّد

عن قول الغير. فإن عنيتم به ما ذكرناه فما يصرح بهذا المعنى فهو أولى في الحد. فأما إذا اتبع مَن قولُه حجة، فهو متَّبع في الحقيقة للدليل، لا للقول، فلم يوصف بأنه مقلِّد لأنه قيل: إن أصل الكلمة هو من القلادة، فإذا لم يكن قول المقلَّد حجّة ولم يقترن به حجة، وأوجب على نفسه اتباعه، صار كأنه جعل قوله قلادةً لنفسه. وليس كذلك المتَّبع للدليل، لأنه متبع لعقله ولنفسه، لا لغيره.

فأمّا التبخيت فهو السبق إلى اعتقاد أمر من غير تقليد أو استدلال. وذكر أصحابنا رحمهم الله أن المقلِّد قد يكون جاهلاً، وهو إذا كان المعتقَد بخلاف ما اعتقده، وقد يكون مصيباً في اعتقاده، وهو إذا كان اعتقاده موافقاً للمعتقَد، وقد يكون ظانّاً، وهو إذا جوّز الخطأ على من قلّده، لكنه ترجّح
٢٠ ظ عنده صدقه على كذبه، وقد يكون مبخِّتاً، وهو إذا / لم يترجّح عنده صدقه على كذبه. ولقائل أن يقول: إن المقلِّد أبدًا مذموم، فكيف يكون ظانّاً؟ وإذا ظن ما ظنّه لقول المقلَّد وكان عدلاً عنده فقد ظن في موضع الظن، فينبغي أن لا يُذم. ويلزمهم أن يكون الظن في أمور الدنيا بخبر عدلٍ قسماً من أقسام التقليد مع علمنا بأن ذلك لا يُعدّ تقليدًا. فإن قالوا: إنه إذا ظن في موضع يجب فيه العلم، صحّ أن يُذمّ، قيل لهم: إنه إنما يُذمّ إذا كانت الصورة ما ذكرتم لتركه العلم الواجب، لا لأجل هذا الظن لأنه حسنٌ إذ هو ظن لأمارة صحيحة. والظن أيضاً لا يمنع من الاستدلال ولا من العلم، فلم يكن مانعاً من الواجب، فلم يقبح لهذا الوجه. فصحّ أن المقلِّد لا بد من أن يكون قاطعاً حتى يُذمّ، لأنه قطع على أمرٍ من غير طريق القطع. فأما إذا لم يحسن الظن بالمقلَّد لم يكن قوله داعياً له إلى الاعتقاد، فمتى قطع على الشيء فقد قطع عليه من قِبل نفسه، فكيف يوصف بأنه مقلِّد له؟ فصحّ أن المبخِّت لا يكون مقلّدًا أيضاً.

وأما النظر فقد حدّه ابو هاشم وقاضي القضاة رحمهما الله بأنه الفكر. قالا:
٢١ و لأن قولنا: نظرٌ، / في اللغة مشترك بين معان مختلفة تُذكر في باب الرؤية، وليس

في الأسماء ما ينبيء عن المعنى الذي نريده بالنظر إلا الفكر، فلهذا كان التحديد به أولى. ولقائل أن يقول: إن هذا إبدال كلمة بكلمة، ومن يسأل عن النظر فإنما يسأل عن حقيقته، فإذا لم يذكر له عبارات تنبيء عن صفاته التي يتبيّن بها عن غيره لم يتبيّن له حقيقة. فقولنا: فكر، وإن وُضع لحقيقته، غير أن من لم يعرف حقيقته من قولنا: نظر، لم يعرفها[1] أيضاً من قولنا: فكر، فلم يتبيّن له ما سأل عنه، فلم يصحّ الحد به. ويمكن أن يُحدّ أيضاً على طريقتهم بأنه ما يوجب كون الناظر ناظرًا، والناظر يجد حالة النظر من نفسه. والاعتراض ما تقدّم على مثل هذا التحديد.

وقد حدّ شيخنا أبو الحسين رحمه الله النظر بأنه ترتيب اعتقادات أو ظنون ليُتوصّل به إلى الوقوف على الشيء باعتقاد أو ظنّ. والذي حدّه به هو الذي يجده كلّ ناظر من نفسه، فكان منبئاً عن حقيقته، فكان أولى من غيره. وقد دخل في قوله: ترتيب اعتقادات أو ظنون، ما يفعله الناظر من التأمّل واستحضار / العلوم أو الظنون حتى يرتّبها. وإنْ زِيد ذلك في الحد فقيل: النظر هو التأمّل الذي يتضمّن ترتيب اعتقادات أو ظنون، كان أكشف.

فأما النظر الصحيح فقد حدّه شيخنا أبو الحسين رحمه الله بأنه ترتيب علوم أو ظنون بحسب العقل ليتوصّل به إلى الوقوف على الشيء بعلم أو ظنّ. وقد دخل في قوله: بحسب العقل، أن تكون المقدّمات علوماً أو ظنوناً صحيحة، كما دخل فيه أن يكون الترتيب مستقيماً غير فاسد، لأنه متى لم يكن النظر كذلك لم يوصل إلى العلم أو الظن الصحيح.

ومن حق النظر الصحيح أن يكون واقعاً في دليل له تعلُّق بالمدلول حتى يوصل إلى العلم، أو يكون واقعاً في أمارة لها تعلق بمدلولها حتى توصل إلى

---

١. يعرفها: يعرفه

الظن، لأن المقدّمات التي تقتضي العلم المكتسب تكون علوماً بذات الدليل وصفاته التي لها يدلّ على المدلول أو تكون علوماً بالأمارة وصفاتها أو ظنوناً بها وبصفاتها التي لها تدلّ على مدلولاتها. مثال ذلك في الأدلّة استدلالنا بأنّ للأجسام محدِثاً بأنا نعلم أن
٢٢ و الأجسام محدَثة، ونعلم أن كل محدَث لا بد له من محدِث، / فللأجسام إذاً محدِث. فالعلوم المتقدّمة التي تُفضي إلى العلم بأنّ للأجسام محدِثاً متعلّقة بالأجسام التي هي الدلالة على المحدِث وبصفتها التي لها تدلّ الى المحدِث وهي حدوثها. ومثاله في الأمارات هو أن نعلم من جهة العادة أن الغيم الرطب في زمان الشتاء لا ينفكّ من مطر في الأغلب أو نظن ذلك، ثم نرى غيماً رطباً في زمان الشتاء أو نظنّه بخبر عدلٍ، فإنا نستدلّ بذلك على نزول المطر بأن نرتّب في نفوسنا هذه العلوم أو الظنون بأن هذا غيم رطب في أوانه، وكل غيم هذا حاله لا ينفكّ من مطر في الأغلب، فيترجّح عندنا تجويز نزول المطر على نفي نزوله.

فأما حد الدلالة فهي ما النظر الصحيح فيها يفضي إلى العلم. وحدّ الأمارة هو ما النظر الصحيح فيها يفضي إلى الظنّ. وإذ قد تكلّمنا في حدود هذه الأشياء فلنتكلّم على من أنكر ثبوت بعض معانيها وأنكر كون النظر الصحيح موصلاً إلى العلم المكتسب، ونبطل ما ظنّوه طريقاً إلى العلم غير النظر الصحيح.

باب الكلام على من أنكر العلوم الضروريّة /

٢٢ ظ اعلم أن المنكرين للعلم بالمشاهدات والعلم بالحقائق فِرَق، منهم من أنكر العلم بجميع ذلك، ومنهم من أنكر العلم بالبعض دون البعض.

أما الفرقة الأولى فهم المعروفون بالسوفسطائية. ففرقةمنهم تسمّى اللادرية، وإنما سُمّوا بهذا الاسم لأنهم كلما سئلوا عن شيء قالوا: لا ندري، فإذا قيل لهم: أتدرون أنكم لا تدرون؟ قالوا: لا ندري. والسوفسطائية يزعمون أنهم يتخيّلون ما يشاهدونه ويظنّونه ولا يتيقنونه.

وزعمت فرقة من الفلاسفة أن الأشياء المتيقنة الموجودة هي المعقولات، فأما هذه المحسوسات فليست بمتيقنة ولا موجودة على الحقيقة لأنها سيالات لا تثبت على حالة بل تتغيّر تغيّرًا دائمًا؛ فما يراه الواحد في الثاني يظنّ أنه هو الذي رآه في الأوّل، وليس به لأنه قد ذاب وانقضى وانعقد مثله، فيظنّه أنه هو. ومثّلوا ذلك بمن وضع رجله في ماء جارٍ[١]، فالذي يمسّه من الماء في الثاني ليس هو الذي يمسّه في الأوّل وإن كان يظنّه ماءً واحدًا. قالوا: وإذا كانت كذلك لم يضبطها الحس فلم تكن معلومةً متيقنة. وقال الحسن بن موسى النوبختي رحمه الله في كتاب الآراء والديانات: إن هذا هو قول جالينوس، وقد ذكره أيضاً /
٢٣ و بطلميوس في كتاب المجسطي. قال: وحكى يحيى بن عدي النحوي عن أفلاطن أنه قال في كتابه إلى طيماوس: إن جميع المحسوسات تكون وتهلك وليست تثبت لها الأنية على الحقيقة، بل تتخايل للحسّ الذي لا يصح قضاؤه، وليس يحيط بها العلم، يريدون بالأنية الوجود. وهذا القول يقرب من قول السوفسطائية، وهو أنهم يتخيّلون المحسوسات ولا يتيقّنونها، إلا أن السوفسطائية ربما لا تعلّل نفي العلم بالمحسوسات بما علّل به هؤلاء.

وفرقة زعمت أن الأشياء ليس لها حقيقة في نفسها تُعلم عليها، وإنما الأشياء تكون على ما [هي] عليه لمكان العلم، ويسمّون أصحاب العنود. وإنما سُموا بذلك لقولهم: إن الحقائق تختلف بحسب ما عند كل إنسان منها. وهذا القول يقتضي أن يجوّزوا كون الشيء الواحد على صفتين ضدّين أو على الصفة ونفيها إذا اعتقده[٢] اثنان على ذلك، ومتى جوّزوا ذلك فهم مكابرون جاحدون لما علموه ضرورةً، كاذبون على أنفسهم كالفرقة الأولى.

وفرقة أقرّت بالعلم بالمحسوسات وأنكرت العلم بالغائبات كالعلم بالبلدان الغائبة ونحوها، ويُسمّى هؤلاء السُّمنيّة.

---

١. جارٍ: جاري ٢. اعتقده: ـ اعتقد منها

أما الكلام على الفرقة الأولى فالكلام عليهم وعلى اللادرية يتّفق. وقد
٢٣ ظ اختلف الناس / في صحة مناظرة هؤلاء: فصحّحها بعضهم ولم يصحّح
الأكثرون، وهو الصحيح، لأن المناظر متى عرف من خصمه أنه يجحد ما يعلمه
ضرورة لم يكن له داعٍ إلى مواقفته للنظر، خصوصاً إذا أنكر فهم ما يكلّمه به
و[زعم] أنه لا يعلم هل يكلّمه أم لا، وهل ينبّهه على النظر أو لا ينبّهه،
وقال في كل ما يسمعه أو يحسّه: إنه لا يدريه ولا يدري أنه لا يدريه. ولأنا
متى علمنا أنهم [لما] يجحدون ما يشاهدونه ويحسّونه ويُنكرونه فَهُم لِما لا
يحسّونه أشدّ إنكارًا، فكيف يدعونا الداعي إلى مناظرتهم[1]؟ ولأن فائدة المناظرة
هو أن يوقِف الخصم بالنظر فيما يعلمه على ما لا يعلمه، ونحن نعلم منهم أنهم
عالمون بما ينكرونه كاذبون على أنفسهم فيما يُخبرون به، فكيف تصحّ مناظرتهم؟
وإنما قلنا: إنهم عالمون بذلك، لأن أحوال العقلاء لا تختلف فيما يشاهدونه
مع السلامة وارتفاع اللبس، فإذا كنا نحن نعلم المشاهدات والحال هذه، وجب
مثله في كل عاقل. وإنما نورد ما نورده عليهم تنبيهاً لهم على أنهم كاذبون على
أنفسهم، لا حجاجاً، فنقول لهم: أتزعمون أنكم لا تعلمون ما تشاهدونه؟ فإن
قالوا: نعم، قيل لهم: فلماذا تجتنبون المضارّ وتجتلبون المنافع إلى أنفسكم على
٢٤ و طريقة / واحدة من غير اختلاف؟ وإنما يستمرّ تصرّف العاقل في ذلك إذا ميّز
بين ما يضرّ وبين ما ينفع. فأما إذا لم يُميّز بينهما، جاز أن يختار ما يضرّ على
ما ينفع وما يؤدّي إلى الهلاك على ما يؤدّي إلى النجاة. ألا ترى أن الأعمى لما
كان لا يميّز بين المهواة والمنجاة وبين الطريق والحريق؛ فإنّه يتنكّب مرّةً من
الطريق فيقع في الحريق، وربما يقع في مهواة.
فإن قالوا: إنما يستمرّ تصرّفنا فيما ذكرتم لأنا نظنّ ما نشاهده فنتصرّف
بحسب الظنّ، ولا يضرّنا فقد العلم، قيل لهم: هذا السؤال إنما يصحّ ممن علم

١. مناظرتهم: مناظرته

الظنّ والعلم وفصل بينهما. فأمّا من ينكر العلم بالمشاهدات، كيف يدّعي الفصل في غير المشاهدات؟ ويقال لهم: فإن كنتم فصلتم بين العلم والظن، فافصلوا أيضاً بين تصرّف العالم والظانّ، وتصرفات الظان لا تجري على طريقة واحدة في اجتلاب المنافع واجتناب المضارّ. فلما استمرّ تصرّفكم في ذلك، عُلم أنكم عالمون بالمشاهدات مكابرون في دفع ذلك. ويقال لهم: أتعلمون أنكم لا تعلمون ما تشاهدون؟ فإن قالوا: نعلم ذلك، نقضوا مذهبهم. وإن قالوا: لا نعلم ذلك، قيل لهم: فجوّزوا أنكم تعلمون ما تشاهدونه، فإن / قالوا: نجوّز ذلك ونجوز خلافه، تركوا مذهبهم وألزمناهم في الشكّ ما ألزمناهم في الظنّ[1]، وقيل لهم: أتعلمون أنكم تجوّزون ذلك؟ فإن قالوا: نعم، نقضوا مذهبهم. وإن قالوا: بل نجوز هذا التجويز، أدّى إلى تجويزات لا نهاية لها. ٢٤ ظ

ويقال للادريّة: إنكم متى سُئلتم عن شيء فأجبتم بأنا لا ندري على طريقة واحدة ولم تجيبوا بغير هذا الجواب الموافق لطريقتكم، دلّ أنكم علمتم أنكم سُئلتم عما يطابقه جوابكم بأنا لا ندري، وأنكم علمتم أنكم سمعتم سؤال السائل، وأنكم عالمون بلغة السائل، وأنه كلّمكم بلغة قد سبق علمكم بها، فمتى قلتم: لا ندري، فقد ناقضتم، ودلّ أنكم كاذبون على أنفسكم.

فأما ما يتعلّق به السوفسطائية من الغلط في المناظر نحو قولهم: إنهم يرون الحبّة الصغيرة من العنب في الماء الصافي كبيرة، فيظنونها على خلاف ما هي عليه[2]، قالوا: فيجوز مثل ذلك في كل ما نراه ونحسّه، إلى غير ذلك مما يذكرونه، فإن مثل هذا لا يورث شكّاً فيما لا لبس فيه من المشاهدات. يُبين ذلك أن من يشاهد شخصاً من بعيد في يوم ذي ضباب، فلم يتحقّقه بعينه، فإن ذلك لا يقتضي أن يشك في نفسه وفيما يعلمه من / نفسه، ولا يقتضي الشك أيضاً في شخص يراه من غير حائل بينه وبينه. وقد بيّن العلماء في كل ٢٥ و

---

١. الظن: (أضيف فوق السطر بغير خط الناسخ): ظ العلم ٢. عليه: عليها

واحد مما يذكرونه من الغلط فيه وجه اللبس فيه، وسنشير إلى طرف من ذلك إذا فرغنا من الكلام على جميع هذه الفرق إن شاء الله تعالى. ويقال لهم: إنّ هذه الشبهة لا تُسمع إلا ممّن علم أن الحبة من العنب صغيرة وأنهم يرونها كبيرة. فهل علمتم أنها صغيرة وأنكم ترونها كالإجّاصة التي هي أكبر من الحبة من العنب؟ فإن قالوا: لا نعلم ذلك، تركوا سؤالهم. وإن قالوا: نعلم ذلك، تركوا مذهبهم. وهذا الإلزام يلزمهم في كل واحد مما يوردونه من هذا الجنس.

وذكر قاضي القضاة في تعليق المحيط أنه يجب أن يُصرف خلاف هؤلاء إلى وجه يمكن أن لا يعلموه، ثم يناظَرون عليه. قال: وقد اختلف مشايخنا رحمهم الله في سكون النفس الحاصل عن العلم الضروري، أهو ضروري أم مكتسب؟ فقال بعضهم: هو مكتسب؛ فعلى هذا يمكن أن يصرف إليه خلاف السوفسطائية، فنكلّمهم في ذلك. وقال بعضهم: هو معلوم ضرورةً، وهو الصحيح. قال: لأن سكون النفس هو حكم العلم، / فلا بد من أن يُعلم في ٢٥ ظ بعض المعلومات ضرورةً، فيُجعل حكماً يفصل به بين اعتقاد واعتقاد. وإذا صحّ ذلك لم يمكن صرف خلاف السوفسطائية إليه، بل ينبغي أن يُصرف إلى غير ذلك. قال: فالواجب أن يُصرف إلى أنه التبس عليهم، فظنّوا أن سكون النفس يشترك فيه العلم والظن، فجوّزوا أن المعنى الذي به علموا وإن اختصّ بسكون النفس فلا فرق بينه وبين الظن، وإن كانوا عالمين بالمدرَك حتى أنهم لو جوّزوا بقاء ذلك المعنى الذي به علموا جاز أن يعتقدوا صحّة تغيّر أحوالهم بأن يوجب أن يكونوا في الثاني ظانّين ويكون ذلك لبساً في المدرك. فخلاف السوفسطائية مصروف إلى هذا، لأن العلم بأن سكون النفس يتميّز به العلم من غيره يُعلم استدلالاً. وهذا الذي ذكره عن غيره وعن نفسه يبعد جدًّا، وكل ذلك منهم بناء على إثبات المعاني وأنها توجب أحكاماً وأحوالاً. ومن أين لنا أن السوفسطائية المنكرين للمشاهدات كانت تعتقد هذه المعاني وهذه الأحوال حتى يشتبه عليهم الأمر في أحكام المعاني؟ وإنما قلنا: إن ما قالوه بعيد.

٢٦ و أما مَن زعم من أصحابنا أن العلم بأن سكون / النفس الموجَب عن العلم الضروري هو مكتسب، فإنه يقال [لهم]: إنه لا شبهة في أنّا نجد أنفسنا عالمةً ببعض الأشياء خصوصاً المعلومة بالمشاهدة، فالذي نجده من أنفسنا أهو المعنى أم حكمه؟ فإن قالوا: هو المعنى، ثم نعلم حكمه الذي هو سكون النفس بالاستدلال، قيل لهم: إن المعاني إنما تثبت باستدلال غامض عندكم، فكيف يقال: إن ذلك معلوم ضرورةً؟ فإن قالوا: إنّا نثبت بعض المعاني معلومةً ضرورةً على الجملة، ثم نعلم على التفصيل باستدلال، فمن ذلك أفعال القلوب، قيل لهم: إن هذه المعاني لا تخطر على قلوب العقلاء أصلاً، فكيف يقال: إنها معلومة لهم باضطرار؟ فإن قلتم: إنا نجد هذه المعاني من أنفسنا، قيل لكم: إن الذي نجده هو طمأنينة أنفسنا إلى ما نعلمه، فأما أن نجد من أنفسنا معنى يوجب هذه الطمأنينة فقلّ ما يجوّز العقلاء هذا المعنى، ويبعد أن يقال فيما لا يخطر ببالهم: إنهم يعلمونه ضرورةً. وإن قلتم: إن الذي نعلمه هو سكون النفس، بطل قولكم: إنّ ذلك معلوم بالاكتساب.

٢٦ ظ وأما الذي قاله قاضي القضاة: إنه التبس عليهم حكم العلم / بحكم الظن: فيقال له: إن القوم يصرّحون بأنّا لا نعلم هذه الأشياء المشاهدة، فيشيرون إلى السماء والأرض وسائر الأجسام العظام ويحتجّون لذلك بأن حالنا فيما ندركه من هذه الأشياء كحالنا فيما تغلطون فيه مما فيه لبس على نحو ما يذكرونه. فكيف يصحّ أن يقال: إن المعنى بما يقولونه ويُظهرونه أنهم يعلمون معنيَين في القلب، ظناً وعلماً، فالتبس عليهم حكم هذا بحكم ذاك؟ ولعلّهم لا تخطر ببالهم هذه المعاني وهذه الأحكام. ويقال له: أتصفهم مع تخريج قولهم على ما زعمت بأنهم يكابرون ويجحدون ما يعلمونه ضرورةً؟ فلا بد من: بلى. قيل له: فإذا كان هذا حالهم، فما بال إحسان الظن بهم والتكلف في تخريج قولهم على ما يبعد في عقول العقلاء؟ وما أنكرت أن يكابروا في جحد ما يعلمونه ضرورةً، لا أنهم خالفوا في أمر يخفى على العقلاء؟

والوجه أن يقال: إن القوم إنما دخلت عليهم شبهة نحو ما يذكرونه من الغلط في المناظر، واعتقدوا لذلك اعتقادًا فاسدًا، وإن لم يزل عنهم لذلك العلمُ
٢٧ و بما ينكرونه، وإنما يكابرون فيما يجحدونه بلسانهم خصوصاً إذا شرعوا / في نصرة قولهم. فإن المنصف في حال المناظرة ربما يكابر فيما يلزمه، فيلتزم ما لا يلتزمه عاقل، فكيف بالذين تعوّدوا المكابرة؟ وليس القوم في الكثرة بحدٍّ يقال فيهم: إنهم لا يجتمعون على مثل هذه المكابرة.

فأما ما حُكي عن بعض الفلاسفة من ذَوَبان الأشياء المشاهدة وانعقاد أمثالها فهو جحد لما يعلمه العقلاء ضرورةً، لأن أحدنا يعلم نفسه ويعلم أنه هو الذي كان بالأمس وقبله إلى سنين. وكذلك يعلم هذا في غيره، فيعلم في زيد وعمرو أنهما بعينهما اللذان كانا منذ سنين، ويعلم في عبده وولده وجاريته وفرسه ذلك. ولهذا لو ادّعى عليه مدّعٍ أن جاريته وعبده ملكٌ له دونه، لنازعه في ذلك ولاستشهد على ذلك بشهود ولبذل وسعه في المخاصمة ولسلك في ذلك كل طريق يرجو[1] فيه الفلج على خصمه. فهذا بمنزلة تصرّف السوفسطائي[2] فيما يجتنبه ويجتلبه. فكما يدلّ ذلك على أنه كاذب فيما يُظهِر من أنه لا يتيقّن المشاهدات، فكذلك ما ذكرناه عن أصحاب الذوبان.

ويلزمهم أن لا يَحسن عند العقلاء أمر ولا نهي، ولا يحسن مدح على فعل
٢٧ ظ حسن ولا ذمّ على / قبيح. أما الأمر والنهي فلأنه لا يؤمَن على قولهم إذا أمرنا زيدًا بفعل أو نهيناه عنه أن يذوب قبل تحصيله وقبل مواقعته، ولا يتمكّن من فعله، فيكون تكليفًا لما لا يطاق، وكل أمر هذا حاله فهو قبيح. فإن قالوا: إنه وإن جاز ذلك، فإنا نظن أو نعلم أن مثله ينعقد، وغرضنا بالأمر هو أن يحصل المأمور به، ولا فرق في حصول هذا الغرض أن يحصّله المأمور أو مثله، قيل له: إن غرض العقلاء قد يتعلّق بتحصيل المأمور به عن شخصٍ تعيينه وأن لا ينوب

١. يرجو: يرجوا ٢. السوفسطائي: السوفسطائية

عنه غيره، بل قد يكون في أغراضهم ما لا يصحّ فيه النيابة نحو طلب الأجر ممن عملتَ له، وطلب الأجرة ممّن استأجر دارك. وليس بنوب عن ذلك أن يوفيك ما تطلبه غير من عملتَ له، لأن ذلك لا يكون أجرًا على العمل، بل يكون تفضّلاً[١] منه عليك، وقد يأنف كثير من العقلاء أن يتفضّل عليهم بشرٌ مثلهم. وأما المدح والذمّ فلأنهم لا يأمنون أن يكون المحسن قد ذاب، والذي يرونه هو غيره، وإن كان يُشبهه، وكذا هذا في المُسيء. وليس يجوّز أحد من العقلاء قُبح كل الأمر والنهي والذمّ والمدح، ومن جوّزه فهو مكابر.

فإن قالوا: / إنّا نجد الحيوانات والأجسام النامية تزيد وتنقص وتتحلّل منها ٢٨ و
أجزاء دائماً وتخلف مكانها أجزاء أخر بما يتناوله الحيوان من المطعوم والمشروب، وبما تستمدّه الأشجار وغيرها من الناميات من أجزاء الهواء والماء والأرض، ولو لم تتحلل منها[٢] أجزاء لعظمت عظماً مفرطاً بما يخالطها من الأجزاء الأخر في زمان يسير. فصحّ أنها تذوب أبدًا وتنعقد، وأن ما نشاهده لا يدركه الحسّ بل نتخيّله ونظن أنها هي التي كانت أوّلاً، كالذي يرى نارًا مشتعلة في حطب فما يراه من شواظها يراه كأنه جسم متركب يمتد تركيبه زماناً ممتدًّا، وليس الأمر كذلك، بل أجزاء النار تفترق وتجتمع فيمتد تفرقها واجتماعها، فترى كأنها جسم واحد يمتدّ وجوده زماناً. وكذلك القول في هذه الحيوانات والناميات.

والجواب: إن علمكم بأنه تتحلل من هذه الأجسام الحيوانية والنامية أجزاء وتخلفها أجزاء أخر ليس بأجْلَى من علمكم بأنّ زيدًا بعينه هو الذي كان بالأمس وعلمكم بحسن الأمر والنهي والمدح والذمّ على ما ذكرناه. والعالِم المبرّز يخرّج ما /
يجده من العلوم بالأمور المختلفة على وجه لا يتناقض، ولا يتمسّك ببعض ما يجده ٢٨ ظ
ويغفل عن بعض[٣] ما يجده، بل يسلك في ذلك مذهباً يسلم به جميع ما يجده من العلوم. فما ذكرتموه ليس يقتضي الجحد عمّا ذكّرناه إياكم.

---

١. تفضلاً: تفضـلاً ٢. منها: منهما ٣. بعض: غير

فإن قال قائل: فهل في ذلك وجه صحيح تسلم به العلوم التي يُبَهِّتهم علمها مع تسليم القول بتحلّل الأجزاء عن بدن الحيوان؟ قيل له: نعم، بأن يقال: إن بدن هذا الحيوان مركّب من أجزاء كثيرة، فيها ما هو أصل في كونه شخصاً بعينه وفيها أجزاء فاضلة متى زالت عن بدنه لم يتبدّل ذلك الشخص ولم يتغيّر، بل يكون مع ذلك هو ذلك الشخص بعينه، فلذلك لا يتبدّل بزيادتها ونقصانها. وهذا أمر ظاهر عند العقلاء، فإن زيدًا بعينه قد يسمن سمناً مفرطاً، وليس يشكّ أحد من العقلاء أنه زيدٌ بعينه الذي كان بالأمس. وكذلك يمرض بعد السمن فيهزل حتى ينحف غاية النحافة، ولا يشكّون أنه هو الذي كان سميناً. ولهذا لا يطالب الغريم بدينه إلا زيدًا المهزول الذي هو مَدْيونه، ولا يذمّ المظلوم إلا ظالمه وإن هزل. فصحّ أن الأجزاء الفاضلة لا اعتبار بتحلّلها وانعقادها في تغيُّر الشخص وتبدُّله، بل تُراعى في ذلك الأجزاء التي هي
٢٩ و الأصول. / فمتى تفرّقت تلك الأجزاء حينئذٍ ببطل زيد بعينه؛ ومتى سلمت لم يبطل وإنْ تبدّلت الفواضل من أجزائه. وكذلك هذا القول في جميع الناميات.

وأمّا ما مثّلوا به من النار، فالمذاهب لا تثبت بالأمثلة وإنّما تثبت بالأدلّة. فيقال لهم: ولمَ إذا وجب ما ذكرتم في النار، لزم مثله في الحيوانات؟ وما أنكرتم أن تفترقا لافتراقهما فيما ذكرناه من أن أصول الأجزاء لا تتبدّل في الحيوان؟ وليس الأمر كذلك في النار، بل الأمر فيها كالأمر في الماء السيّال. وعلى أن ما ذكرتموه إنما يصحّ أن يشتبه في الأجسام الحيوانية والنامية. فأما الأجسام اليابسة كالتراب والخشب اليابسة وما أشبه ذلك، فمن أين لنا أنها تتحلّل وتنعقد؟ وكذلك القول في الأجسام الغائبة؛ فمن أين لهم أن جرم الشمس والقمر والكواكب والسماء ينحلّ ويخلفه جرم آخر؟

فأمّا قول أصحاب العنود فإنه يؤدّي إلى ضروب من المحال؛ لأن الأشياء لو لم تكن في أنفسها على حقائقها، بل تصير على ما هي عليها لِعلم العالم بها،
٢٩ ظ لزم اجتماع الضدّين والنفي والإثبات في حالة واحدة / وأن الجسم يكون أسود

وأبيض، ويكون الجسم في مكانَين. أما اجتماع الضدَّين فنحو أن يقصد زيد أن يعلم أن الجسم أسود وأنه في هذا المكان، ويقصد عمرو العلم بأنه أبيض وهو في مكان آخر، فيكون أسود وأبيض في مكانين في حالة واحدة. وأمّا النفي والإثبات أن يقصد أحدهما العلم بأنّ الجسم موجود والآخر العلم بأنه معدوم، فيجتمع النفي والإثبات؛ وللزم أن يقدر الإنسان على فعل الأجسام والألوان وغيرها من مقدورات القديم تعالى بأن يقصد العلم بأنه يقدر على ذلك، بل يلزم أن يقدر على جعل القديم محدَثاً والمحدَث قديماً إلى غير ذلك ممّا يستحيل كونه بأن يقصد العلم بأنه يمكنه ذلك وأنه غير مستحيل في نفسه؛ وللزم أن يصح من العاجز الفعل ويتعذّر على القادر مقدوره، وأن يصحّ من غير العالم الأفعال المحكمة ويتعذر إحكامها على العالم بها، بأن يقصد الإنسان أو غيره العلم بذلك؛ وللزم أن يكون العبيد فاعلين لصانعهم إذا علموا بأنّ لهم صانعاً، ثم يؤدّي ذلك إلى تعلّق الشيء بنفسه لأنه لا بد من صانع يوجِدهم ويُكمل عقولهم حتى يصحّ منهم العلم بأن لهم صانعاً. وثبوت / الصانع على هذا القول متعلّق بعلمهم بأن ٣٠ و
لهم صانعاً، فيؤدي ذلك إلى تعلّق كل واحد منهما بالآخر، وفي ذلك تعلّق الشيء بنفسه؛ وللزم أن لا يقع فعل القادر المخلّى بحسب دواعيه، بل يتبع ذلك علم الغير بأنه يفعل أو لا يفعل؛ وللزم أن يبطل الفرق بين القوي والضعيف بأن يقصد الضعيف العلم بأنه يقدر على حمل الجبال، فيتأتّى له ذلك، ويقصد أن يعلم أن القوي لا يقدر على حمل ريشة؛ وللزم أن تكون الخمسة أكثر من العشرة، وأن يكون السماء تحتنا والأرض فوقنا، وأن العدل قبيح وأن الظلم حسن بأن يقصد أحدنا العلم بأنه كذلك، إلى غير ذلك من الجهالات التي لا تحصى كثرةً.

واحتجّوا فقالوا: أليس مَن غلبته المِرة يجد العسل في فمه مُرًّا، ويذوقه صاحب الاعتدال فيجده حلواً، وإن كان العسل جسماً واحدًا؟ فحقيقته عند كل واحد منهما على ما يجده، فكذلك سائر الأشياء. والجواب أن ذلك لا

يزيلنا عن العلم بأن العسل هو إمّا مُرّ في نفسه وإما حلو، وأنه لا يجوز أن
٣٠ ظ يكون حلواً مرًّا في حالة واحدة، فهو بمنزلة الغلط / في المناظر في أنه لا يزيلنا
عن العلم بما نشاهده مما لا لبس فيه. ثم يقال لهم: إنه لا شبهة في أنّ من غلبه
المرار يجد في فه المرارة في حال ذوقه العسل، وأن الدمويّ ليس كذلك. ولكن
لمَ زعمتم أن العسل مرّ بوجدان من غلبه المرار في هذه الحالة، حلو لوجدان
الدموي إياه حلواً؟ وهذا يؤدّي إلى كونه حلواً مرًا لو قدّرنا المذوق واحدًا،
والعلم بأنه يستحيل أن يكون العسل حلواً مرًا في حالة واحدة هو علم ضروري.

ثم يقال لهم: أتقولون: إن العسل مرّ في نفسه حين يجده مَن به المرار مرًّا
أم يصير مرًّا بوجدانه مرًّا لوجدانه له كذلك؟ فإن قالوا: يكون مرًّا في نفسه،
فلذلك يجده مرًّا، تركوا قولهم، لأنهم سلّموا أن الشيء يُدرَك على ما هو عليه
في نفسه، لا أنه يصير كذلك لإدراك المدرك له. وإن قالوا: بل يصير كذلك
لأجل وجدانه له مرًّا، قيل لهم: وكيف يجد ما ليس بمرّ مرًّا؟ إذ المفهوم من
قولنا: يجده مرًّا، أنه مرٌّ في نفسه، فلذلك يجده مرًّا. وقيل لهم: إن على قولكم
هذا يصير مرًّا لوجدانه له مرًّا، ففي حال وجدانه أهو مرّ أو ليس بمرّ؟ فإن
٣١ و قالوا: هو مرّ، قيل لهم: فإذاً يجده مرًّا لأنه مرّ، / وليس أن[1] نقول: إنما صار
كذلك لوجدانه له مرًّا، بأولى من أن يقال: بل إنما يجده مرًّا لكونه كذلك.
وإن قالوا: ليس بمرّ، قيل لهم: فكيف يجد ما ليس بمرّ مرًّا؟ ويبطل تعليلكم
أنه إنما صار مرًّا لوجدانه له مرًّا.

وقد ذكر العلماء العلّة في ذلك فقالوا: إنّ مَن غلبه المرار ففي فه أجزاء من
المرارة، تغلب تلك الأجزاء على ما يذوقه من الأشياء، فيجد مرارة تلك
الأجزاء الغالبة على أجزاء المذوق، العسل أو غيره، تكون مرّة[2]. ويجوز أن يقال
له أيضاً: إن ما به من غلبة المرار يؤثّر في صيرورة ما يذوقه مرًّا، فلذلك يجده

١. أن: بان   ٢. مرة: مرًّا

مرًّا، كما يقال مثل ذلك في تسخين الماء بالنار وتبريده بالثلج، لا أنه يصير مرًّا لوجدانه له كذلك.

واحتجوا أيضاً فقالوا: إنّا نجد مَن يرى الرؤيا تكون حقّاً عنده في حال نومه تسوءه أو تسرّه وتُفرحه أو تغمّه أو تروعه، ثم تكون عنده في حال اليقظة باطلاً. وكذلك نجد الحيوانات تختلف في استلذاذ الأشياء وكراهتها واستقباحها واستحسانها، وفي الشهوات في مطاعمها ومشاربها. وذلك نحو البيش الذي يغتذي به / فارة البيش وتلتذّه وتعيش به، وهو سم قاتل لغيرها[1]؛ ونحو ٣١ ظ الهواء والماء اللذين[2] تعيش فيهما الحيوانات، ثم ما يعيش في الهواء يموت في الماء وما يعيش في الماء يموت في الهواء، كالسمك، ونحو الليل والنهار، يبصر الناس فيالنهار ولا يبصرون في الليل، ويعشى الخفّاش في النهار ويبصر بالليل. ويستحسن بعض الناس ما يستقبحه غيرهم، كالهندي يستحسن صورة الهنديّة ولا يستحسن الوجوه البيض، ويستقبح غيرهم صورة الهند ويستحسن البيض. ويستطيب بعضهم ما يتقذّره غيره، ويستلذّ ما لا يستلذّه صاحبه، وكذلك هذا في البهائم موجود. فلو كانت الأشياء في أنفسها على حقيقةٍ لاستوت الحيوانات في اشتهائها والعيش بها أو فيها واستلذاذها أو كراهتها أو استحسانها واستقباحها. فصحّ أنه ليس لشيء من ذلك حقيقة في نفسه، بل إنما ذلك على قدر اختلاف وجود الواجدين له واعتقاد المعتقدين له.

والجواب: إن ما ذكرتموه ليس بشبهة في المتنازَع فيه، لأن الشبهة لا بد أن يشتبه عندها الحال في المتنازع فيه حتى تُعَدّ شبهة. وليس يشتبه علينا الحال لأجل ما ذكرتموه في أن للأشياء / حقيقة في أنفسها. ومَن يشتبه عليه لأجل ٣٢ و أن حلم النائم لم[3] يكن له حقيقةٌ، وأن الحيوانات تختلف في استلذاذ الأشياء وكراهتها، أن النار ليست بحارّة ولا محرقة في نفسها وأن الثلج بارد والماء سيّال

١. لغيرها: لغيره ٢. اللذين: الذي ٣. لم: إذا لم

والحجر ليس كذلك، وأنّ الجسم حجم والصوت ليس بحجم، وأن السماء فوقنا والأرض تحتنا، وأن العشرة أكثر من الخمسة إلى غير ذلك؟ فصحّ أن ذلك ليس بشبهة. وعلى أنّ ما ذكروه لا يقتضي أنه ليس للأشياء حقيقة في أنفسها، لأنه ليس يجب إذا لم يكن لحلم النائم حقيقة أن لا تكون للأشياء حقيقة نحو ما ذكرناه. وعلى أن حلم النائم من أقوى ما يُبطَل به كلامهم، لأنه لو كان حلم النائم على ما يراه النائم عنده، وعند غيره بخلافه، لوجب أن يكون النائم في السماء وفي الفراش في حالة واحدة، لأنه يرى نفسه في السماء في منامه ونحن نراه في فراشه. وكذلك اختلاف الحيوانات فيما ذكروه لا يمنع من كون الأشياء على حقيقتها؛ لأنه لا يمتنع أن تكون للشيء حقيقة في نفسه ثم
٣٢ ظ يستلذّه أحدهما ويكرهه الآخر، ويستقبحه أحدهما ويستحسنه الآخر، / لما يرجع إلى الحيوان من الشهوة والنفار، لا لأن الشيء ليس على حقيقته، بل الواجب أن تكون للشيء حقيقة حتى تختلف الحيوانات فيما ذكروه. يبين ذلك أن النهار لا بدّ من أن يكون مضيئاً في نفسه حتى يبصر فيه الإنسان ويعشى فيه الخفافيش، ولولا إضاءته في نفسه لم يجب ما ذكرناه. وهكذا هذا في سائر ما ذكروه من اختلاف الحيوانات فيما تقدّم ذكره.

ثم يقال لهم: أخبرونا عن مذهبكم هذا، أليس هو حقّاً عندكم وباطلاً عند خصومكم؟ أهو حقّ في نفسه، وخصومكم مبطلون في اعتقادهم أنه باطل؟ فإن قالوا: هو حقّ في نفسه، وخصومنا مبطلون في اعتقادهم أنه باطل، أقرّوا أنّ لبعض الأشياء حقيقة في نفسه، فما ينكرون في غيره أن يكون كذلك؟ وإن قالوا: بل خصومنا محقّون في اعتقادهم أنّ مذهبنا باطل، فقد سوّغوا لهم أن يعتقدوا بطلان مذهبهم. ومَن بلغ إلى هذا المبلغ في مذهبه و دينه فقد أراح من نفسه وزعم أنّه لا ينفصل حقّ من باطل وأن الأديان المختلفة كلّها حق وأنها مع ذلك باطلة.

٣٣ و وحكت الفلاسفة في كتبها عن رجل من السوفسطائيين[١] / يقال [له] فرطوغوريوس أنه قال: كل ما قال الإنسان وتكلّم به فهو حق، لأن مَن قال: إن العسل حلو، فقد صدق، لأن ذائقته كانت صحيحة، ومن قال: إن العسل مرّ، فقد صدق، لأن ذائقته كانت سقيمة بالمرّة الصفراء. قالوا: ومعنى هذا أن كل شيء من باب المضاف، أي ليس للأشياء حقيقة في نفسها، بل حقائقها بحسب الإضافة إلى خبر المخبِر. وهذا الذي حكوه هو قياس قولهم، لأن عندهم إذا لم يكن للأشياء حقيقة في أنفسها وأنها تكون على ما يعتقده المرء، والخبر في ذلك يجري مجرى الاعتقاد، لزم أن يقولوا في الخبر عن الشيء ما يقولونه في الاعتقاد في الشيء بأن يقولوا: إن المخبَر يكون عند كل مخبِر على ما يُخبِر به عنه، فيلزمهم في الخبر ما ألزمناهم في الاعتقاد.

ويقال لهذا القائل: ما تعني بقولك: إنّ كل ما يقوله الإنسان فهو حق؟ أتعني به أن كلّ ما يقوله قائل فإنّ غير القائل يقول له: ما قلتَه فهو حق، على ما يقتضيه قياس قولك، وهو أنه ليس للشيء حقيقة في نفسه، بل حقيقة تابعة للخبر، أو تعني به أنه حق لأن مخبَره يكون على ما يخبر به؟ فإن قال بالأوّل، لم يصحّ، / لأن كل خبر لا يقال فيه: إنه حق، بل كثير منها يقال فيه: إنه ٣٣ ظ كذب. فإن قال بالثاني، قيل له: ليس يخلو العسل إمّا أن يكون حلواً مرًّا في حالة قبل الخبر، أو لا حلواً ولا مرًّا، أو حلواً أو مرًّا، ولا يخلو أيضاً بعد الخبر إمّا أن يصير حلواً مرًّا بالخبرَين، أو لا يصير على واحد منهما بالخبرين أو يصير على أحدهما بأحد الخبرين دون الآخر، وليس في قسمة العقل قسم غير ما ذكرناه. فإن قال: هو حلو مرّ في نفسه قبل الخبر، فقد قال باجتماع ضدّين ويلزمه أن يكون كل واحد من الخبرين غير حق، لأن كل واحد منهما ليس يخبر عنه على ما هو به. وإن قال: ليس بحلو ولا مرّ، لزمه أن يكون كل واحد من

---

١. السوفسطايين: السوفسطائيين

الخبرين كذباً. وإن قال: هو على أحدهما، لزمه أن يكون أحد الخبرين كذباً غير حق. وإن قال: إنه ليس في نفسه حلواً ولا مرًّا ويتبع كونُه كذلك الخبر، فهو القسم الثاني. فإن قال: إنه ليس بعد الخبر حلواً ولا مرًّا، لزمه كذب الخبرين. وإن قال: هو حلو ومرّ، لزمه اجتماع الضدّين ولزمه كذب الخبرين على ما تقدّم. وإن قال: صار على أحدهما، لزمه كذب أحد الخبرين

٣٤ و وعلى أن الذي قاله في العسل من أن ذائقته / صحيحة، فكان في حقّه حلواً، والذائقة الأخرى سقيمة، فكان مرًّا في حقه، لا يصح في غيره من المخبَرات كالسواد. فإن الرائيَين له صحيحا الحواس، فلو أخبر أحدهما أنه بياض والآخر بأنه سواد، لم يمكن أن يكونا حقّين. وكذا هذا في غيره من المخبرات.

وحكت الفلاسفة أن أفلاطن ردّ على هذا الإنسان فقال له: كذبت فيما قلتَ، فأخبرني: أصدقتُ أم كذبتُ؟ فإن قلتَ: كذبتُ، فقد نقضتَ قولك. وإن قلت: صدقت، كنتَ مكذّباً لقولك: إن كل ما يقوله الإنسان فهو حق. قالوا: فردّ عليه هذا الإنسان فقال له: أخبرني: أكذبتَ في هذا الإلزام أم صدقت؟ فإن كنتَ كذبت، فلم تنقض قولي. وإن كنت صدقتَ فقد وافقتني على قولي: إن كل ما قيل فهو حق. وفي هذه المعارضة من هذا الإنسان حيفٌ على أفلاطن، لأنه متى قال له: بل صدقتُ في هذا القول، لم يلزم منه أن يكون كل ما قيل حقاً صدقاً، لأن صدق بعض الأخبار لا يوجب صدق جميعها سواء قيل: إنّ صدق الخبر هو ما قيل فيه: إنه صدق، أو قيل: إن

٣٤ ظ صدقه / هو كون مخبَره على ما تناوله. وكذلك قوله له: وإن قلتَ: كذبتُ، فلم تنقض قولي، حيفٌ منه أيضاً، لأنه إذا قال له ذلك ينتقض قوله: إن كل ما يقوله الإنسان فهو حق.

ثم يقال له: إن جوابك لأفلاطن[١] على قياس مذهبك هو أن يقال له إذا

---

١. لأفلاطن: لفلاطن

قال لك: كذبتَ فيما قلتَ، فأخبرني أصدقتُ أم كذبتُ؟ إني أتوقّف في قولك: كذبتَ، على قول مخبرٍ يخبر عنه أنه كذب أو صدق لأن ليس لقوله: كذبتَ، حقيقةُ صدقٍ أو كذبٍ في نفسه، بل هو تابع لخبر المخبِر عنه. فإن قال: هو صدق، قيل: صدقتَ. وإن قال: كذب، قيل: كذبتَ، فسؤالك إياي: أصدقتُ أم كذبتُ؟ كلام في غير موضعه. فأمّا إذا عارضته بقولك: أصدقتَ في إلزامك هذا أم كذبتَ؟ فقد سلّمتَ له أن قوله: كذبتَ فيما قلتَ، هو إما صِدق في نفسه أو كذب في نفسه. وفي هذا تسليم أن للشيء حقيقة في نفسه غير تابعة[1] لخبر المخبِر، وفي هذا تركُ مذهبك. فإن قال: أنا أجيب أفلاطن[2] على قياس مذهبي وأقول له: أتوقف على خبر من يصدّقك في قولك هذا أو يكذّبك، ولا أجيبك بأنك صدقتَ أو كذبتَ، قيل لك: إنك متى أجبتَه / بهذا فقد أبطلت مذهبك من وجه آخر، لأنك قلت له: قولك: أخبرْني ٣٥ و
أصدقتُ أم كذبتُ؟ سؤال في غير موضعه على قياس مذهبي، وهذا قولٌ غير حق من هذا الوجه، فبطل قولك: إن كل ما تكلّم به الإنسان فهو حق. وعلى أنك متى توقّفت في خبره أنك كذبتَ على قول المخبر الآخَر في هذا الخبر فقد قلت: إنه ليس بحق قبل أن يقال فيه: إنه حقّ، فقد بطل قولك: إن كل ما تكلّم به الإنسان فهو حق، لأن هذا الخبر ليس بحق على قولك قبل أن يقال فيه: إنه حقّ.

ثم يقال له: أرأيت لو قلتَ له: صدقتَ، في قوله لك: إنك كذبتَ، أيكون صدقاً لأجل قولك له: صدقتَ، أم لأجل أن مخبَره على ما تناوله؟ فإن قال: بل لقولي له: صدقتَ، قيل له: فيجب إذا قال لك: كذبتَ، في قولك: إن كلّ ما تكلّم به الإنسان هو حق، أن يكون قولك هذا كذباً، فيبطل قولك: إن كل ما تكلّم به الإنسان فهو حق. ولأن صِدق الخبر لو كان لأجل

١. تابعة: تابع ٢. أفلاطن: فلاطن

أن مصدِّقاً صدّقه، لزم إثبات ما لا نهاية له من تصديق الأخبار ليثبت أن كلّ
٣٥ ظ ما تكلم به الإنسان فهو حق. وإذا لم يصحّ وجود ما لا نهاية له بطل / قولك:
إن كل ما تكلم به الإنسان فهو حق. فلا بد من أن يقول: إنه يكون صدقاً
لأجل أن مخبَره على ما تناوله الخبر، قيل له: فصحّ ما ألزمك من أنك متى
قلتَ لي: صدقت في قولي، أنك كذبت، فقد صرتَ مكذِّباً لقولك: إن كل ما
يقوله الإنسان فهو حق.

فصحّ أن ما ألزمه أفلاطن[1] لازمٌ له، ولم يندفع عنه إلزامه إياه بما عارضه
به، غير أن أفلاطن[1] أخطأ في إلزامه إيّاه ما ألزمه، لأنه أورد عليه إلزامه مبنيّاً
على أن الصدق هو الخبر الذي مخبَره على ما تناوله. ولو كان كذلك لكان
للشيء حقيقة في نفسه، ونسي مذهب الرجل من أنه لا حقيقة للشيء في
نفسه، بل هو تابع لخبر المخبِر عنه. والوجه في الإلزام أن يسأل أولاً عن معنى
قوله: إنه صِدق وحقّ، ثم يقرّر عليه الإلزام على ما قدّمناه. فإن قيل: إنكم
متى سألتموه أولاً عن حقيقة الصدق وقررتم عليه أنه صِدق في نفسه فقد أبطلتم
قوله واستغنيتم عمّا ألزمه أفلاطن، قيل له: ليس يضرّنا أن نزيده بهذا الإلزام
إبطالاً على إبطال. ومن جملة ما نستدركه على هذا الإنسان تعليله لقوله: إن
٣٦ و كل ما يقوله الإنسان فهو / حقّ، لأن مَن قال: إن العسل حلو، فقد صدق،
لأن ذائقته كانت صحيحة. فيقال له: إنك متى علّلته بما ذكرتَ فقد قلتَ:
إنما كان حلواً لأجل صحّة الذائقة، لا لأجل الخبر، وقد تناوله الخبر وهو على
ما تناوله، فبطل قولك: إن حلاوته تابعة لخبره بأنه حلو.

وأمّا السُّمَنيّة فهم كاذبون على أنفسهم في إنكارهم العلم بالغائبات بعد
تواتر الأخبار عنها، لأنّا نجد أنفسنا عالمةً بالبلدان الشاسعة كما نجدها عالمة
بالمشاهدات، ولا نجد في ذلك فصلاً بين العلم بها والعلم بالمشاهدات، ونعلم أن

---

١. أفلاطن: فلاطن

ذلك واجب في كلّ عاقل. أما على قول من يقول: إن العلم بمخبَر الأخبار ضروري، فالأمر فيه ظاهر. ومن يقول: إن العلم بذلك مكتسب، فكذلك، لأن العلوم التي يُكتسب بها العلم بالمخبر عنه بترتيب عند كل عاقل عند سماع الأخبار المتواترة، نحو العلم بكثرة المخبِرين، وأنه لا يجوز عليهم التواطؤ ولا ما يجري مجراه، وأنه لا داعيَ لهم إلى الكذب، وأن المخبَر عنه لا يجوز أن يلتبس عليهم لظهوره، وبعد ترتب هذه العلوم عنده لا يجوز أن يترك الاستدلال على /
٣٦ ظ المخبر عنه. فلا يجوز أن لا يعلمه؛ لأن مع قوّة الدواعي إلى الفعل من غير منع يستحيل أن لا يقع، وبعد الاستدلال يجب وقوع العلم بالمستدَلّ عليه. والصحيح عندنا هذا المذهب، فعَلمنا أن هذه الفرقة أيضاً مكابرة في إنكار العلم بذلك. ويلزمهم أن لا يعلموا أنه كان لآبائهم آباء وأمّهات إذا لم يرَوا ذلك. ويلزمهم مَن نشأ منهم في جانب بلده أن لا يعلم الجانب الآخر إذا لم يشاهده. ويلزمهم أن لا يتصرف العقلاء في الأسفار إلى البلدان البعيدة طلباً للتجارة وغيرها من المطالب على طريقة واحدة؛ كتصرّفهم بحسب مشاهدتهم للأشياء؛ لما بيّنّا أن التصرّف على طريقة واحدة يدلّ على كون المتصرّف عالماً. فإن قالوا: إنهم يظنّون البلدان فلذلك يسافرون إليها، قيل لهم: فيجب أن يصحّ أن يختلفوا في كون البلدان، كما يصح اختلافهم في سائر المظنونات. ويقال لهم: إن كان لا طريق لكم إلى العلم إلّا المشاهدة فماذا علمتم أنه هو الطريق فحسب؟ فإن قالوا: بالمشاهدة، كابروا، وإن قالوا: بغير مشاهدة، تركوا قولهم.

واحتجّوا فقالوا: إنّا نجد العقلاء لا يختلفون في المشاهدات ونجدهم يختلفون
٣٧ و في العلم بمخبَر الأخبار، فعلمنا أن الأخبار / ليست بطريق إلى العلم. والجواب أنهم لا يختلفون أيضاً في العلم بمخبر الأخبار إذا حصلت شروط التواتر وتساووا في سماع تلك الأخبار، ونحن إنما ندّعي كون الأخبار طريقاً إلى العلم إذا حصل فيها شروط التواتر، فبطل قولهم. فإن احتجوا وقالوا: لو كانت الأخبار طريقاً إلى العلم لكان خبر الواحد طريقاً إليه كالمتواترة، قيل لهم: إن شروط اكتساب العلم

بها التي بيّناها لا تحصل إلا في المتواترة دون الآحاد، فلذلك لم تكن الآحاد طريقاً إلى العلم. ومن يقول: إن العلم عند التواتر ضروري، يقول: إن الله تعالى لا يخلقه إلا عند المتواترة.

واحتجّت السوفسطائيّة بأن العقلاء يشاهدون كثيرًا من الأشياء، فيتخيّلونها على غير حقيقتها ويظنّون أنهم يتيقنونها على ما يتخيلونها. ولو قيل لهم في حال مشاهدتهم لها: إنها ليست كما يتخيلونها، لتنازعوا في ذلك، ولو شُكِّكوا لم يتشككوا. ثم يظهر لهم من بعد أنها لم تكن كما يتخيّلونها، فلو كانت المشاهدة طريقاً إلى اليقين لما انفصلت في ذلك مشاهدة عن مشاهدة، فعلمنا أنّ
٣٧ ظ المشاهدة طريقة مخيّلة / لا طريقة يقينية. فمن جملة ما يتخيله العاقل على خلاف حقيقته أنه يرى السراب في حال لمَعان الأهوية المحيطة به بالشمس فيظنّه ماء، ويرى السفرُ الجبال والإكام في السراب كأنها تهبط وتصعد، ويرى العنبة الصغيرة في الماء الصافي كالإجاصة، ويرى الشجرة القائمة على شطّ الماء الصافي منكّسة في الماء، ويرى الكائنُ في السفينة السائرة كأنّه ساكن، ويرى الأشجار والإكام البعيدة عن الشطّ كأنها تسير معه وأن الشط يسير خلاف جهته، ويرى الجسم الكبير من بعيد صغيرًا.[١] وإذا غمز إحدى عينيه فإنه يرى القمر قمرين والسراج سراجين. ويرى الشمس في حال الطلوع والغروب أكبر منها في حال الارتفاع، ويرى نار السراج من بعيد أكبر منها إذا رآها من قريب، ويرى المُرْدِيّ المستقيم معوجّاً في الماء، إلى غير ذلك من غلط المناظر.

قالوا: فإذا كان الرائي لا يفصل بين ما ذكرناه مما يغلط فيه من المناظر وبين ما يشاهده مما لا يغلط فيه، بل يظن في جميعه أنه يتيقنه، جرى ما يشاهده من الأمر مجرى ما يراه النائم واليقظان، فإن النائم يرى في نومه أشياء هي
٣٨ و حقيقة عنده في / حال النوم، ثم تبطل عنه في حال اليقظة، ومجرى ما يتخيله

١. صغيرًا: صغرًا

العليل في حال علّته والصحيح المذعور في الظُّلَم من الأشباح والأشخاص التي لا حقيقة لها، وربما يرتاع لرؤيته لها، وعلى نحوٍ من ذلك ما يفعله أصحاب النيرنجات وأصحاب المخاريق والخِفّة. فكما أن كل ذلك يتخيله الرائي ويظنّ لها حقائق، وإن لم يكن لها حقيقة، كذلك ما نشاهده. قالوا: إلا أنّ من هذه الأشياء أشياء قد طال اعتياد الناس لها مما تكثر مشاهدتهم لها، فيستعظمون لذلك إنكارها والتشكُّك فيها وادّعوا العلم بها وأنها ذوات حقائق في أنفسها. ومنها أشياء قلّ اعتيادهم لها، فقلّ فكرهم فيها، فلم يبالوا كيف القول في تصحيحها وإبطالها. ولو نظروا في ذلك لرأوا أن الكل بمعنى واحد وأنه ليس لشيء من ذلك حقيقة إلا على قدر ما يظن الظانّ ويتوهّمه المتوهم. ولأن الشيء كلما قلّت غيبته عن النظر والحسّ قلت غيبته عن الذكر والتوهم، وكلما كثر أنست به النفوس واعتقدت صحّته، فأمّا أن يكون لذلك حقيقة فلا.

٣٨ ظ والجواب: إنّا قد بيّنّا فيما تقدم / أن مثل هذه الأسئلة لا تصحّ إلا ممّن علم المشاهدات على حقيقتها، ثم غلط في بعضها للبس فيه، وذلك يصحح ما نقوله ويُبطل ما يقولونه. ولأجل ذلك نقول لهم: أوقد علمتم أن هذه الأشياء التي عددتموها[1] ممّا يغلط فيها الناظر أن حقيقتها على خلاف ما يتخيّله أو لم تعلموا ذلك؟ فإن قالوا: بل علمنا حقائقها وعلمنا أنهم يتخيلونها على خلاف حقائقها، تركوا مذهبهم وسلّموا أنهم يتيقنون الأشياء. وإن قالوا: لا نعلم ذلك، تركوا سؤالهم. وبيّنّا أن ما ذكروه لا يقتضي الشكّ في غيرها من المشاهدات التي لا لبس فيها، لأنه ليس يجب إذا غلط العاقل في العلم ببعض الأشياء للبس أو شبهة أن يغلط في كل ما لا لبس فيه ولا شبهة. وقد ذكر العلماء وجوه اللبس فيما ذكروه من غلط المناظر، فقالوا: إن الرائي للسراب إنما يظنّه ماء لأنه يرى معه ما يحيط به من الأهوية والأبخرة التي

[1] عددتموها: اعددتموها

تحاذيها[١] الشمس، فيلمع بمحاذاتها مع ما يراه من وجه السراب وأنّه أبيض يشبه بياض الماء؛ فيشتبه عليه بمجموع ما يراه من ذلك، فيظنه ماء لأن الماء لا بدّ من أن يرتفع منه أبخرة، فتخالط الأهوية التي تحيط بالماء؛ ولظاهره صقالة /
٣٩ و وبريق. وهذه الوجوه حاصلة في السراب، فيُشبه لذلك الماء، فيشتبه به.

وأمّا رؤية الفِرْزة[٢] الصغيرة كالإجاصة في الماء فلأنه يرى مع الفرزة ما يسترها ويحيط بها من الماء الصافي، وقد تلوّن بلون الفرزة؛ أو يرى الماء كله متلوناً[٣] بلون الفرزة لستره إياها، فيظنّه من أجزاء الفرزة، فيظنّها أكبر ممّا هي عليه. وكذا قالوا أيضاً في الشمس وسائر النجوم إذا ظنّها عند طلوعها وغروبها أكبر منها إذا ارتفعت، لأنه يرى مع جرمها ما بين الرائي والنجوم من الأبخرة المرتفعة من الأرض، وهي كثيرة عند حَدَبَتِها وقد برقت لمحاذاة الشمس إياها، فأشبهت ببريقها أجزاء النجوم، فيظنها من جرمها. وكذا هذا في رؤية نار السراج من بعيد أكبر منها إذا كان السراج قريباً منه؛ لأن الأهوية والأبخرة التي بينه وبين السراج مع البعد تكون أكبر من الأهوية والأبخرة مع القرب، لأنها مع البعد تكثر صفائحها إلى السراج، فتُرى كالجسم، وتُرى كأنها من جرم نار السراج. وأما إذا غمز إحدى عينَيه فإنما يرى السراج كأنه سراجان. أما من
٣٩ ظ يشرط في الرؤية انفصال الشعاع عن الحدقة فإنه يقول: إنه متى / لم يغمز إحدى عينيه انفصل الشعاع منها في سمتٍ واحد وحصلت مع المرئي في سمت واحد، فرآه بعينيه في جهته؛ وإذا غمز على إحداهما انفصلا في سمتين، فيرى المرئي من سمتَي الشعاعين، فيظنه اثنين. ومَن لا يشرط انفصال الشعاع من الحدقة يقول: إنه متى لم يغمز عينه فإنه يرى المرئي باستواء المحاذاة، ومتى غمز عليها، فإنه يراه من محاذاتين، فيظنه اثنين.

---

١. تحاذيها: تحاذيه ٢. الفرزة: الفرزة (مع علامة الإهمال على الرائين؛ وكذا في مواقع الكلمة فيما بعد) ٣. متلوناً: متلون

وأمّا الكائن في السفينة السائرة فإنما يظنّ نفسه كأنها ساكنة لأنه يتحرّك بحركتها إلى سمتها الذي تتحرك إليه، فلا تبين له حركة نفسه، فيتخيّل كأنه ساكن. وإنما يتخيل الشطّ كأنه يسير إلى خلاف جهته لأنه بِسُرعةِ حركةِ السفينة يحاذي من الشط مكاناً بعد مكان على التوالي، فتشبه هذه الحالة ما إذا كان هو ساكناً، ويتحرك الشطّ. فإنه متى كانت الحال هذه فإنه يحاذي من الشط مكاناً بعد مكان، فكذا إذا كان الشط ساكناً، وكان هو سائرًا. وقيل أيضاً: إن العلّة في ذلك هو أن يقع شعاع بصره على مكانٍ ثم على مكان، فيرى كأنه يتحرّك، وهذا مبني على انفصال الشعاع من الحدقة. ويقال لمن قال بذلك: أليس يرى الشط جملةً واحدة، فالشعاع واقع عليه عندكم / جملة واحدة، فكيف يصحّ أن يقال مع ذلك: إنه يتجدّد وقوعه على مكان ثم على مكان على التوالي؟ فأما ما بعُد من الشط من الآكام والأشجار، فإنما يخيّل إليه أنها تسير معه لأنها بعيدة من محاذاته، وهو يتحرك إلى محاذاتها ويُبطىء وصوله إلى محاذاتها، فيرى كأنها تسير معه. ٤٠ و

وقال من يرى انفصال الشعاع عن الحدقة: إن شعاعه يقع على ما بعُد بَعْد وقوعه على ما قرب، فيظن في البعيد أنه يسير معه؛ لأن شعاعه انعرج إليه. فأما المُرْدِيّ فإنما يتخيل إليه أنه معوجّ إذا غاص في الماء إذا اعتمد عليه الملاح. فقد قالوا في ذلك: إن الشعاع المنفصل من الحدقة الذي هو شرط الرؤية عندهم يختلف وقوعه على المُردي لتحرك الماء وتحرك شعاع العين، فيقع الشعاع على بعض المردي دون بعض، فيتخيل إليه أنه منفصل أو هو معوجّ. هذا على قول من يجعل انفصال الشعاع عن الحدقة ووقوعه على المردي شرطاً في الرؤية. فأمّا من لا يرى ذلك ويجعل الشرط في الرؤية بالبصر هو أن يكون الهواء الذي بين الرائي والمرئي مضيئاً فالعلّة في ذلك على قوله تقرب / مما قالوا بأن يقول: إن الأهوية المضيئة بين الرائي والمردي تتحرك بتحرك السفينة ومدافعتها للماء، فتختلف لذلك رؤيته للمردي، فيتخيّل إليه أنه معوج أو ٤٠ ظ

منفصل. كذلك القول فيما ذكروه من تخيّل الجبال والآكام في السراب كأنها تتحرك، لأنّ تحرك شعاع العين على قول من يرى ذلك، أو تحرك الأهوية والبخارات المضيئة بالشمس التي بين الرائي للجبال وبينها، يخيل إلى الرائي أن الجبال تتحرك، على قول من لا يرى انفصال الشعاع من العين.

فأمّا الشجرة الثابتة على شط ماء صاف[1] إذا رُئيت كأنها منكسة في الماء، فقد قيل في ذلك: إن العلّة فيه أن شعاع العين يقع على الماء، فيردّه بصقالته إلى الشجرة، فيقع أولاً على أصل الشجرة ثم على فروعها، فيتخيلها منكسة في الماء. هذا على قول من يجعل انفصال الشعاع من الحدقة شرطاً في الرؤية ويرى أن الشعاع ينعكس من الأجسام الصقيلة كالمرايا، فيقع على غيرها فيراها. فأما من يقول: إن الأجسام المحاذية لغيرها من الأجسام الصقيلة اللطيفة كالماء وغيره تنطبع فيها، فتحصل فيها صورة مثل صورة الجسم المحاذي، فإنه يمكن أن يقال / ٤١ و على قوله: بل العلّة في ذلك أن الشجرة المنطبعة في ذلك الماء انطبعت كذلك، فانطبع أصل الشجرة فيما يليه من الماء، ثم كذلك سائر أجزائها إلى فروعها، فتُرى صورتها في الماء كما هي منطبعة فيه.

فأمّا تشبيههم المشاهدات بما يراه النائم في منامه وبما يتخيله صاحب الماليخوليا والمذعور من الأشباح والأشخاص فهو كتشبيههم المشاهدات بما يراه الإنسان مما فيه لبس ويغلط فيها من المناظر. فيلزمهم في هذا التشبيه ما ألزمناهم بتشبيههم إياها بما يغلط فيه من المناظر وأن ذلك إنما يصح ممن عرف ما له حقيقةٌ من الأشياء، وفصل بينها وبين ما لا حقيقة له ويظنّ أن له حقيقةً. وإنما قلنا: إن أحد التشبيهَين كالآخر لأنه لا فرق بين أن يظن الناقص العقلِ ومن أصابته آفة من نحو ضعف قلب أو فساد الدماغ ما لا حقيقة له أن له حقيقة، نحو ما يراه النائم أو المذعور أو من به علّة، وبين أن يظن الكامل العقل ما

١. صاف: صافي

فيه لبس على خلاف حقيقته، لأن في كلا الحالين حصلت آفة، فظنّ لأجلها ما لا يجوز أن يظن عند زوال تلك الآفة، غير أن الآفة في أحد الموضعين حاصل في الرائي، وفي الآخر / حاصل في المرئي. فأما ما يفعله أصحاب النيرنجات ٤١ ظ
وأصحاب التخييل فإنما يشتبه على الإنسان لأنه يحصل فيه وجوه تجري مجرى اللبس فيما يُغْلَط فيه من المناظر، غير أن في المناظر يقترن بالمرئي شيء يرى معه أو يعلم معه أو يظنّ؛ فيتخيل ذلك الشيء على خلاف حقيقته؛ وفيما يفعله أصحاب التخييل تقترن به أمور تخفى على الناظر، فيظن لخفائها عليه ما لا حقيقة له أن له حقيقة.

وأما قولهم: إن الأشياء المشاهدة قد طال اعتياد الناس لها، فيظنون[1] أنّ لها حقائق، ولو نظروا لرأوا أن الكل معنىً واحد، فيقال لهم: أوقد علمتم أنه تكثر مشاهدتهم لبعض الأشياء دون بعض وأنهم اعتادوا البعض وأن ذلك غلبة ظنهم لبعضها، وأنهم لو نظروا لعلموا أن الكل معنى واحد، أم تتخيلون ذلك؟ فإن قالوا بالأوّل، تركوا قولهم، وإن قالوا بالثاني، تركوا سؤالهم. ثم يقال لهم: ليس يخلو ما[2] قد اعتادوا مشاهدتَهم له إما أن يتيقنوه أو يتخيلوه[3] كحلم النائم وما يتخيله صاحب المالنخوليا، فيبطل فصلكم بين ذلك وبين المشاهدات، أو يقوى ظنّهم للمشاهدات دون ما ذكرتم / لكثرة المشاهدة لها. فيقال لكم: إن كثيرًا من الناس يعتادون أضغاث ٤٢ و
الأحلام، وكذلك صاحب المالنخوليا يعتاد ما يتخيله، فينبغي أن تجري عندكم أضغاث الأحلام في حق من يعتادها[4] بمنزلة المشاهدات. وجوّزوا أن يكون في الدنيا بلدٌ قومه أكثر اعتيادًا للمنامات من اعتيادهم للمشاهدات، وهم أصحاب عللٍ، فنوّامهم أعلم من يقظانكم، ومجانينهم أعقل من عقلائكم، لأنهم أشدّ اعتيادًا لما قد اعتادوا من اعتياد عقلائكم لما يشاهدونه. وتجويز ذلك سخف من جوّزه.

---

١. فيظنون: فيظنوا ٢. يخلو ما: يخلو اما
٣. يتيقنوه أو يتخيلوه: يتيقنها أو يتخيلونها ٤. يعتادها: يعتاده

باب في أن النظر الصحيح المتعلّق بالأدلّة يوصل إلى العلم

يدلّ على ذلك أن هذا النظر ليس إلا ترتيب علومٍ أو تأمّلاً[١] يتضمّن ترتيب
علوم ضرورية أو مكتسبة مبنيّةٍ على علوم ضرورية تشهد للمدلول على وجه لو
لم يُعلم المدلول معها لوجب زوال تلك العلوم الضرورية أو المبنية عليها. ولا
يجوز زوال تلك العلوم، فإذاً العلم حاصل بالمدلول. مثال ذلك أن العاقل إذا
سبق له العلم بأن الدخان لا يحصل إلا من النار، / ثم رأى دخاناً ولم ير النار، ٤٢ ظ
فإنه يعلم أنه لا بدّ من نارٍ لاستدلاله بالدخان على النار.

ووجه استدلاله على ذلك أنه يرتّب هذه العلوم في نفسه أنّ كل دخان لا
يكون من دون نار، والذي أراه هو دخان، فلا بدّ إذاً من نار. ولو لم يعلم أنه
لا بدّ من نار، لزال علمه أن كل دخان لا يكون من دون نار، أو يزول علمه
بأن ما يراه هو دخان. فإذا لم يمكنه دفع هذَين العلمين عن نفسه فلا بدّ من
العلم بالنار. وكذلك مَن علم في طفلين أنه لم تسبق ولادة أحدهما لولادة الآخر،
ثم علم أنه تمّ لأحدهما سنة، فإنه لا بد من أن يعلم أنه تم للآخر سنة. وكذلك
مَن علم في موجود بعينه أنه لا ينفكّ من الحادث ولا يسبقه، فإنه يعلم أن ذلك
الموجود حادث. ويحصل له العلم في هذين المثالين بالاستدلال حسب ما ذكرناه
في المثال الأوّل. وأنت إذا تدبّرتَ أكثر العلوم المكتسبة وجدت طريقة
الاستدلال عليها تجري مجرى ما ذكرناه، فثبت أنّ هذا النظر موصِل إلى العلم.

إن قيل: إن العلم بهذه الأمثلة التي ذكرتموها هو علم ضروري، ولهذا لا
يمكن العقلاء / أن يدفعوه عن أنفسهم، فلا يكون[٢] مثالاً للعلم المكتسب، قيل ٤٣ و
له: إن كل علمٍ يحصل للعاقل بناء على ترتيب علوم حاصلة على وجه لولا تلك
العلوم المرتّبة لَما حصل هذا العلم، فهو علم مكتسب. ومتى كانت مقدّمات العلم

١. تأملاً: تأمل ٢. يكون: يكن

المكتسب سليمةً عند العاقل فإنه لا يمكنه دفع العلم المكتسب عن نفسه، كما لا يمكنه دفع الضروري عن نفسه. فما ذكرتموه لا يدلّ على كونها ضرورية.

إن قيل: لمَ زعمتم أن الاستدلال هو ترتيب العلوم على ما ذكرتم؛ وقد علمتم أن العلماء مختلفون في ماهية النظر؟ ففيهم من أثبته جنساً بانفراده، ومنهم من جعله من قبيل حديث النفس، فبيِّنوا أن حقيقته ما ذكرتم ليتمّ لكم أنه موصل إلى العلم، قيل له: إن اختلاف العلماء في ماهيّة النظر لا يضرّنا في استدلالنا على أنه موصل إلى العلم، لأن مَن جعله جنساً بانفراده أو جعله من قبيل حديث النفس لا بدّ من أن يشرطه بترتيب العلوم ليصح أن يكون موصلاً إلى العلم. ألا ترى أن الناظر متى شكّ في مقدمات العلم المكتسب أو في بعضها لم يحصل له العلم المكتسب؟ / فصحّ أن العلم المكتسب مبني على العلوم المرتبة ٤٣ ظ
قبله، فإما أن يكون هو حقيقة النظر الموصل إلى العلم أو شرطٌ فيه أو يُجعل جزءاً منه، وعلى الوجوه كلها يصح استدلالنا على كونه موصلاً إلى العلم من الوجه الذي بيّنّا.

فإن قيل: كيف يكون النظر موصلاً إلى العلم مع خطاء كثير من الناظرين؟ قيل له: إنه إذا ثبت لنا أن النظر موصل إلى العلم في بعض المواضع، كما فيما ذكرناه من الأمثلة، ثم وجدنا بعض الناظرين مخطئاً، علمنا أنه ما أخطأ لفساد الطريق، وإنما أخطأ لتقصير منه في الطريق. يبين ذلك أنه ما من صنعة من الصنائع إلا ويوجد فيها خطأ من الصانع. ثم لا يدلّ خطاؤه على فساد تلك الصنعة، وإنما يدلّ على تقصير منه في الصنعة. ولو دل ما ذكرته على فساد النظر لَدلّ خطأ الحاسب والمهندس على فساد الحساب والهندسة. وعلى أنّا لم نجعل كل نظر موصلاً إلى العلم فيلزم ما أوردتَه، وإنما جعلنا الموصل إلى العلم هو النظر المخصوص. وكل مَن نظر مثل هذا النظر فإنه لا يخطيء.

فإن قيل: إن خصومكم يستدلّون على مذاهبكم / كاستدلالكم، ولا ٤٤ و
يحصل لهم العلم بمذاهبكم، فكيف يكون النظر موصلاً إلى العلم؟ قيل له: إنا لا

نسلّم أن خصومنا يستدلّون على مذاهبنا كاستدلالنا. يبين هذا أنّا قد بينا أن النظر هو إما علوم يرتبها العاقل بحسب عقله فتفضيه إلى العلم، وإما أن يتضمّن النظر العلوم التي هي مقدمات العلم المكتسب. وليس يجوز أن تحصل للعاقل مقدمات العلم المكتسب على الترتيب الصحيح ثم لا يجب له العلم المكتسب. فخصومنا وإن كانوا يحكون استدلالنا إلا أنهم لم يعتقدوا مذهبنا، لأنهم إما أن ينكروا بعض مقدمات استدلالنا على مذاهبنا أو يعتقدوا في ترتيب مقدمات العلم المكتسب أنه ليس بحسب العقل حتى يمكنهم دفع العلم بمذاهبنا. ألا ترى أن مَن حصل له العلم بأن كل دخان لا يكون إلا من نار، وعلِم أن ما يراه هو دخان، فإنه لا يمكنه دفع العلم عن نفسه بأنه لا بدّ من نار، إلا إذا اعتقد أن الدخان قد يوجد من دون نار أو يعتقد أن ما يراه ليس بدخان. فأما مع سلامة
٤٤ ظ هذه المقدمات وترتيبها عنده لا يمكنه أن يمتنع عن العلم / بأنه لا بد من نار.

وعلى أن ما ذكره السائل من الطعن في النظر هو نظر واستدلال، فكيف يصحّ الطعن في النظر بالنظر؟ فإن قيل: إذا جاز لكم أن تصحّحوا النظر بالنظر، جاز لنا أن نبطل النظر بالنظر، قيل له: إنا لا نصحح النظر بالنظر، وإنما نُنبّه مَن أتى بالنظر الصحيح أنه لا بدّ من أن يفضيه إلى العلم بالمدلول، وذلك يجده من نفسه. وليس كذلك من يروم إبطال النظر، فإنه يرتّب اعتقادات ومقدمات ليتوصل بذلك إلى إبطاله. وهذا لا يصح لأن الطريق الذي به يبطل المذهب لا بدّ من أن يكون صحيحاً ليُتوصّل به إلى إبطال المذهب، لأن الباطل لا يظهر بطلانه بباطلٍ مثله، فصحّ أنه من رام إبطال النظر بالنظر فقد ناقض. وهذا الإلزام يلزمهم في كل ما يوردونه من الشبه في إبطال النظر، لأنه لا يمكنهم إيراد شبهة في إبطال النظر إلا وهو من قبيل النظر.

فإن قيل: إنّا نجد في الناظرين مَن يتمسّك بمذهب بالنظر[1] بُرهةً من الدهر

١. بالنظر: النظر

ويضلّل مَن خالفه في ذلك ويجتهد في نصرته والمدافعة عنه، ثم نجده بعد ذلك
قد انتقل عنه إلى خلافه ويضلّل من يتمسك به / ويعادي عليه. فكيف يكون ٤٥ و
النظر موصلاً إلى العلم والحال ما ذكرناه؟ وما تنكر في المذهب الثاني الذي انتقل
إليه لنظر آخر أن يبين له فساده فيما بعد، كما ظهر له فساد الأول؟ قيل له:
هذا الذي ذكرته طعنٌ في النظر بالنظر، وقد مضى تقريرنا لهذا الإلزام. ثم
نقول: إذا ثبت لنا أن النظر موصل إلى العلم في بعض المواضع كما ذكرناه، ثم
وجدنا في الناظرين مخطئاً، علمنا أن خطأه ليس لفساد الطريق، بل لتقصير منه
في الاجتهاد والنظر، ولسنا نجعل التمسّك بالمذهب ونصرته والمدافعة عنه دليلاً
على صحّته، ولا الانتقال عنه دليلاً على فساده، فيلزم ما قاله السائل. وإنما
يتميز الصحيح في ذلك من الفاسد بالاعتبار الذي ذكرناه، وهو أن ينظر في
مقدمات المكتسب. فإن كانت بحسب العقل كانت علوماً مسلمة للعقلاء أو
منتهية إلى علومٍ مسلمة، وكانت شاهدةً للمكتسب على وجه لولاه لَما ثبتت
عنده مقدماته، فإن المكتسب يكون علماً. وإن كان الأمر بخلاف ما ذكرنا لم
يكن علماً، وإن التبس على صاحبه فظنه علماً. وقد / لا يعتبر الناظر المستدلّ ٤٥ ظ
في بعض المذاهب هذا الاعتبار، فيعتقده ويتمسّك به وينصره، ثم يعتبر من بعدُ
هذا الاعتبار، فيظهر له فساد مقدماته أو بعضها، فيجب عليه الانتقال إلى
غيره، ويلزمه فيما ينتقل إليه أن يعتبره هذا الاعتبار، فمتى وجد الثاني مبنيّاً على
مقدمات صادقة كما ذكرناه، لم يجوّز في الثاني ما ظهر له في الأوّل. ولولا ما
ذكرناه لوجب في الحاسب إذا أخطأ في حساب ثم استدركه فيما بعد أن يبقى
مجوّزاً للخطأ في الثاني. وكذلك هذا في جميع الصنائع؛ وهذا يؤدّي إلى فساد
معاملات العقلاء وصنائعهم، والحمد لله.

باب في إبطال قول من زعم أنه لا علم إلا البدائه والمحسوسات

اعلم أنّا قد بيّنا في الباب المتقدم أن النظر الصحيح المتعلق بالأدلّة يوصل إلى العلم، وأن العلوم المكتسبة ليست إلا لوازم العلوم الضرورية أو المكتسبة المبنية على العلوم الضرورية على وجه لو لم يعلم المدلول بالعلم المكتسب لوجب زوال المقدمات الضرورية أو المبنية على الضرورية أو زوال بعضها. فإذا لم يجز زوالها
٤٦ و أو زوال بعضها فلا / بدّ من حصول العلم المكتسب. وهذا يبطل قول من أنكر أن يكون العلم المكتسب علماً.

ثم يقال له: أتزعم فيمن استدلّ بالدخان على النار أو بالبناء على الباني وبالمحدَث على حدوث ما لم يسبقه إلى ما أشبه ذلك من الاستدلالات أن ما حصل له ليس بعلم، بل هو ظن أو اعتقاد لأمر لم يتبيّنه؟ فإن قال: نعم، قيل له: وكيف لا يكون ذلك علماً، ومتى راجعنا أنفسنا فإنا لا نجد في الثقة بين ما تبيّنّا من ذلك وبين ما علمنا بالحسّ فصلاً؟ ولهذا نجد العقلاء يجهّلون من أنكر أن يكون للبناء بانٍ[1] وللسوار والخاتم صانع إلى ما أشبه ذلك، كما يجهّلون من أنكر العلم بالمحسوسات. ولا يضرّنا أن يكون العلم بالمحسوسات أجلى من هذه العلوم المكتسبة، لأن العلم بالمحسوسات أيضاً يختلف في الجلاء، فالعلم بالآلام أجلى من العلم باللذّات، ولهذا قال كثير من الناس: إن اللذّة ليست إلا السلامة من الآلام. والعلم بالمرئيات والأصوات أجلى من العلم بالملموسات والمشمومات، والعلم بالبدائه أجلى من غيره من الضروريات. وإنما فرضنا الكلام
٤٦ ظ مع المخالف في هذه العلوم الاستدلاليّة / لأنها أجلى من غيرها من العلوم المكتسبة لقربها من العلوم الضرورية. ثم إذا ثبت لنا أنها علوم ألحقنا بها غيرها من العلوم الاستدلالية، فنقول: إنما كان ما نجده عند هذه الاستدلالات علوماً

١. بان: باني

لأن العلوم المرئيّة التي تتقدّمها تشهد لها وتقتضيها، والمكتسبة لوازمها. فكل علم مكتسب حصل فيه مثل هذه الطريقة وجب أن يكون علماً، ثم لا يقدح تفاوت العلوم المكتسبة في الجلاء في كونها علوماً، كما أن تفاوت الضروريّة في الجلاء لا يقدح في كونها علوماً.

ثم يقال لمن أنكر العلوم المكتسبة: بماذا علمتَ أنها ليست بعلوم؟ إن قلت: بالحس، لم يصحّ، لأنه لا مدخل للحس في ذلك. وإن قلتَ: ضرورةً، لم يصح، لأنه لو كان كذلك لوجدنا ذلك نحن أيضاً من أنفسنا ضرورةً. ولو ادّعى مدّعٍ[1] أن العلم بأن البناء لا بدّ له من بانٍ[2] إلى ما أشبه ذلك هو علم ضروري لكان أقرب من دعواكم أنكم تعلمون ضرورةً أن ذلك ليس بعلم. وإن قلتَ: علمت أنها ليست بعلوم بالاستدلال، نقضتَ مذهبك. ويمكن للمخالف أن يتعلّق / في الطعن على هذه العلوم بما ذكرناه من الطعن في ٤٧ و
طريقها الذي هو النظر، والجواب ما تقدّم. فإن قالوا: إن كان على الحق دليلٌ فبيّنوه، ليتبيّن لنا الحق فيما تدّعونه كما تبيّن لكم، قيل لهم: إن عنيتم بما ذكرتم أن نذكر دليلاً يتبيّن به في الجملة أن في هذه المذاهب المختلفة فيها حقاً فذلك ممكن. وبيانه أن ما اختُلف فيه من المذاهب يرجع إلى نفي وإثبات، والعقل يقضي بأن الحق هو إما النفي أو الإثبات، ولا واسطة بينهما، فيجوزَ أن تكون الواسطة حقاً. وذلك نحو اختلافهم في قِدم العالم وحدوثه، فالحق من ذلك هو أنه قديم أو أنه محدَث، ولا يمكن أن يُعتقد أنه قديم ومحدَث أو يُعتقد أنه لا قديم ولا محدث. وكذا القول في سائر ما اختُلف فيه، فصحّ أن فيها حقاً وأن فيها باطلاً. وإن عنيتم أن نذكر لكم دليلاً واحدًا ينظّم جميع المذاهب ويدلّ على حقيقتها فذلك غير ممكن، لأن المذاهب المختلفة لا تدل عليها إلا أدلّة مختلفة. فإن أردتَ أن نبيّن لك كون كل واحد منها[3] حقاً فانظر / في دليل كل ٤٧ ظ

---

١. مدّعٍ: مدعي ٢. بانٍ: باني ٣. منها: منهما

واحد منها[١] ليتبين لك حقيقته، وإلّا فالدليل عليها على الجملة لا يصح. ونظير مَن كلّفنا أن نأتي بهذا الدليل المجمل أن يسألنا سائل عن سعر الأشياء كلها ويكلّفنا أن نخبره بسعر كل واحد منها[١] بخبر مجمل ينتظم [به] بيان سعر كل واحد منها.[١] فكما أنّا نقول: إن الخبر عن ذلك جملةً غير ممكن، فإن أردتَ العلم بسعر كل واحد منها[١] على التفصيل فاسألنا عن سعر كل واحد منها، وإلا فأنت مكلِّف ما لا يمكن، [فكذلك نقول في أدلة العلوم المكتسبة].

باب إبطال قول من زعم أن العلوم الدينيّة ضرورية

يقال له: أتزعم أن العلم بحدوث الأجسام وإثبات المحدِث الذي لا يُشبهها وأنه واحد حكيم وأن محمّدًا عليه السلام صادق في دعواه إلى غير ذلك هو علم ضروري وأن من أنكر ذلك فهو مكابر كمن أنكر العلوم بالمحسوسات؟ فإن قال: نعم، ظهرت مكابرته، لأنا نجرّب أنفسنا فلا نجدها عالمةً بهذه الأصول من غير[٢] استدلال، بل نجدها شاكّة فيها قبل الاستدلال، ونعلم أن أحوال العقلاء قبل الاستدلال في ذلك كحالنا. ونعلم أن مخالفينا في ذلك إذا أنكروها قبل
٤٨ و الاستدلال فليسوا مكابرين، وكيف يكونون مكابرين وهم ربما يدّعون / أن مَن أثبت صانعاً لا نظير له فقد كابر؟ والمشبّهة تدعي أن العلم بأن الله تعالى في السماء وأنه جسم علمٌ ضروري. وإن قال: أنا إنما أثبتُّها ضروريةً بعد الاستدلال، فأقول: إن العبد إذا نظر في الأدلّة فإن الله تعالى يخلق فيه العلم بمدلولها، فلذلك كانت ضرورية، قيل له: فجوّز فيمن استدلّ بالبناء على الباني أو بالدخان على النار أن لا يخلق الله تعالى له العلم بها مع السلامة وكمال العقل.

١. منها: منهما ٢. من غير: من اغير

وهذا يؤدّي إلى أن نجوّز أن في العقلاء المستدلين مَن يجوّز أن لا يكون للبناء بان[١]، وإن استدلّ بالبناء عليه، إلى ما أشبه ذلك. وما ذكره الله تعالى في كتابه من مدح العلماء بالدين كقوله تعالى ﴿ شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُولُوا ٱلْعِلْمِ (٢ آل عمران ١٨) ﴾، وقوله ﴿ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ (٢ آل عمران ٧) ﴾، وقوله: ﴿ إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا (٣٥ فاطر ٢٨) ﴾، يدلّ على أن العلوم الدينيّة من قِبَلهم.

فإن قيل: إن العلم المكتسب لا يصح ورود التكليف له لأنه لا يَعلم العلم في حال التكليف به، لأنه لو علمه لَعلم المدلول، فكان لا يرد به التكليف، وتكليف ما لا يُعلم تكليفٌ لما لا يُطاق، قيل: إن المكلَّف يتصوّر العلم في حال التكليف به ويفصل بينه وبين ما / ليس بعلم، فصحّ أن يكلَّف تحصيله. وقد ٤٨ ظ قيل أيضاً في الجواب: إنه وإن كان لا يعلمه قبل فعله فإنه يعلم طريقه الذي هو النظر، فصحّ أن يكلَّفه لعلمه بطريقه.

باب في إبطال قول من يقول بتكافؤ الأدلّة

يقال له: أتقول: إن الاستدلال موصل إلى العلم وإن المستدلّين على المذاهب المختلفة كلهم عالمون مصيبون لأن أدلّتهم متكافئة، لا ترجيح لبعضها على بعض؟ أو تزعم أن الاستدلال لا يوصل إلى العلم وأن ما يستدلّ به المختلفون شُبهٌ متكافئة؟ فإن قال بالأوّل، أدّى إلى أن تكون المذاهب المختلفة كلّها حقّاً مع علمنا بأنها ترجع إلى النفي والإثبات، كقول مَن يقول بإثبات الصانع وقول من يقول بنفيه، فكيف يكون كلاهما حقّاً؟ وإن قال بالثاني، قيل له: إنّا قد دللنا على أن الاستدلال الصحيح موصل إلى العلم، وفصلنا بينه وبين الاستدلال الذي

١. بأن: باني

ليس بصحيح، فينبغي أن يعتبر ما ذكرناه في الدلائل المتعارضة، فإنه تتميز الشبهة من الدلالة ويتبين أن الأدلّة ليست متكافئة، والحمد لله.

٤٩ و وبقال له: بماذا علمتَ أن أدلّة المختلفين متكافئة؟ / إن قال: علمتُه ضرورةً، ظهرت مكابرته. وإن قال: بالاستدلال، قيل له: فدلالتك لذلك هل تُكافئها دلالتنا على أن الأدلة غير[1] متكافئة؟ فإن قال بتكافئها قيل له: فقد أقررتَ على أنك لم تعلم أن الأدلة متكافئة، لأنك لم تظفر بدلالة بذلك على أن الأدلة متكافئة من غير أن يعارضها ما يُبطلها ويدلّ على أنّها ليست بمتكافئة، وإذا لم تظفر بدلالة سليمة عمّا يعارضها لم تعلم أن الأدلة متكافئة. فإن قال: لا تكافئها، بل ما تذكرونه ليس بدليل موصل إلى العلم، وما ذكرتُه دلالةٌ موصلة إلى العلم، قيل له: فقد تركتَ مذهبك أن كل أدلة المختلفين متكافئة. ويقال له: وأيّ وجه تذكره في ترجيح دلالتك لذلك على دلالتنا أريناك مثله في كل مسألة يستدلّ لها المخالفون؛ ويبطُل قولك: إن أدلّتهم متكافئة.

باب في إبطال قول من يقول: إن المكلّف ما كُلّف في الأصول إلا الظن

اعلم أن القائلين بذلك إما أن يقولوا في جميع المكلَّفين: إنهم كُلّفوا الظنّ، أو
٤٩ ظ يقولوا: إن العلماء المبرزين كلّفوا العلم / والعامّة كلفوا الظن. والذي يُبطل قولهم سواء قالوا: إن الجميع كلّفوا ذلك، أو بعضهم، هو أن يقال لهم: أتقولون: إنهم كُلّفوا في ذلك الظن الصائب، وهو الظن الذي يطابق كونَ مظنونه على ما هو به، أو تقولون: إنهم كلّفوا ظناً مطلقاً بحسب الشبهة والأمارة

١.غير: سقطت في الأصل ثم أضيف على الهامش: أظنه غير

سواءٌ طابق كون المظنون على ما هو به أو على خلاف ما هو به؟ فإن قالوا بالثاني، قيل لهم: فيجب أن يكون مَن ظنّ أنه لا صانع له ولا تكليف ولا ثواب ولا عقاب، أو ظن أن الصانع غير قادر وغير عالم، أن يكون مصيباً على معنى أنه قد أدّى ما كُلّف؛ وأن يستحق به الثواب، وأن يبلغ بذلك درجة الأنبياء والصالحين، ويلزمهم أن يجوّزوا أن يكون الملحدة والصابئة والمجوس واليهود والنصارى كلهم محقّين إذا ظنوا نفي الصانع أو ظنوا إثبات قديم ثانٍ وظنوا كون محمد عليه السلام كاذباً، لأنهم أتوا بما كلّفوا. ومن جوّز ذلك فهو مخالف لملّة الإسلام خارق لإجماع المسلمين.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكونوا كلّفوا الظن لأقوى الأمارات؟ وأمارات صحة الإسلام أقوى من أمارات أديانهم، / فلذلك كانوا مخطئين كفّارًا، قيل ٥٠ و
له: إن عنيتَ بالأمارات قول الآباء والأسلاف لم نسلّم أن أمارات الإسلام تكون أقوى عندهم من أماراتهم من هذا الجنس. وإن عنيتَ بالأمارات الأدلّة فلعمرك إن أدلّة الإسلام قويّة وهي أقوى من شبههم؛ لكنّ في ذلك رجوعاً إلى قولنا، وهو أنهم كلّفوا النظر في الأدلّة الموصلة إلى العلم. وإن قالوا بالأوّل، وهو أنهم كلّفوا في ذلك الظن الصائب المطابق للحق وأن يظنّوا بطلان ما يخالف الحق، فيقال لهم: فما طريقهم إلى العلم بأنهم أصابوا الظن الذي كلّفوه دون خلافه؟ فإن قالوا: الطريق إلى ذلك هو الأمارات، لم يصح؛ لأن شبه المخالفين لهذه الملّة هي أماراتهم لظنونهم لبطلان ما يعتقده المسلمون، فلم كانت أمارة المسلمين أولى من أماراتهم؟ وإن قالوا: إن أمارات الإسلام تترجّح بما يعضدها من أخبار علماء الدين، قيل لهم: إنهم إذا لم يعلموا ما علمه العلماء جوزوا عليهم الخطأ، فليست أخبارهم عندهم أولى من أخبار المخالفين لهذه الملة.

٥٠ ظ ولا يبقى بعد ذلك / إلا أن يقولوا: إنهم إنما يعلمون إصابة الظن الذي كلّفوه إذا علموا مطابقته للمظنون. وفي ذلك القولُ بأنهم كلّفوا العلم مع الظن، وذلك قول لم يقل به أحد، ومتى كلّفوا العلم استغنوا بهن الظن لأنه لا يمكن

الجمع بينهما، فلم يصحّ أن يكلّفوا ذلك. ولأن في ذلك صحّة ما نقوله، وهو أنهم كلفوا العلم، فسقط كلامهم.

والذي ألزمناهم هو معنى ما ألزمهم العلماء، وهو أنهم لو كُلّفوا [الظن] لما كلّفوا مطابقته للمظنون. ولأن الظن لا يعتدّ به العقلاء إذا أمكن صاحبه من العلم، وإذا كان جميع العقلاء متمكّنين من العلم بالنظر في الأدلّة فكيف يكلّفهم الحكيم ظنّ هذه الأصول؟ وإنما قلنا: إن الظن غير معتدّ به في حال التمكّن من العلم، لأن العقلاء يذمّون من اقتصر في طلب الطريق في سفره على الأمارة الأضعف مع تمكّنه من الأمارة الأقوى، نحو أن يسأل عن طريقه من ليس من أهل الخبرة بالطرق وهو متمكّن من سؤال مَن خبر الطرق، فلا يعتدّون بظنه ذلك لتمكنه من الظن الأقوى، فكيف لا يذمّونه إذا اقتصر على الظن وهو متمكن من العلم؟ فهذا يبطل أيضاً / قول عبيد الله بن الحسن[1] إذا ٥١ و
قال: إن أهل هذه القبلة كلّفوا الظن فيما اختلفوا فيه من الأصول.

فإن قيل: إن كل المكلّفين غير متمكنين من العلم بما اختلفوا فيه لتكافؤ أدلّة العقل والسمع على ما اختلفوا فيه، فالجواب[2]: إنا بيّنا بطلان ما ذكرته فيما تقدّم. فإن قيل: فإن كان العوامّ والنسوان والعبيد قد كلّفوا العلم بهذه الأصول والاستدلال عليه بالأدلّة الغامضة ودفع الشبهة مع علمنا بتجربتنا إياهم أنهم يبعدون عن العلم بها وعن التدقيق في النظر عليها، فينبغي أن يُحكم عليهم بأنهم جهال كفرة وأن لا تجري عليهم أحكام الإسلام، وأن لا يحلّ مناكحة أكثر النسوان ولا استخدام الإماء مع علمنا من حال السلف والخلف أنهم كانوا يحكمون بإسلامهم ولا يتبرأون منهم ولا يضلّلونهم وما كانوا يدعونهم إلى النظر والتدقيق فيه، وإذا كان ذلك مشهورًا عنهم فإما أن يقال: إنهم كُلّفوا الظن، أو يقال: كُلّفوا التقليد. ولأنه إذا وجب العلم بالله تعالى وبحكمته والعلم بالثواب

١. هو عبيد الله بن الحسن العنبري المذكور في الباب الآتي ٢. فالجواب: والجواب

والعقاب لكونه لطفاً في فعل الواجبات واجتناب المقبَّحات، وهذا اللطف يحصل /
٥١ ظ بالظن والتقليد كما يحصل بالعلم، ولهذا نجد[١] في العوام والمقلّدين من[٢] هو أشدّ تحرزاً من القبائح من كثير من العلماء لاعتقاده في الثواب والعقاب مثل ما يعتقده العلماء، فما المانع من أن يقال: إنهم كُلّفوا ما ذكرناه، مع أن فيه تيسيرًا للتكليف عليهم وعلى المسلمين في إجرائهم مجرى المسلمين في الأحكام؟ وهذا القول حكاه قاضي القضاة في الدرس عن أبي إسحاق النصيبي.

والجواب أن قد بيّنا أنه لا يجوز أن يكلّفوا الظن، وسنبيّن أن تكليف التقليد لا يحسن. فأما ما سأل عنه عن حال العوام فلسنا نقول: إنهم كُلّفوا ما كُلّفه المبرّزون في النظر من التفاصيل، وإنما كلّفوا في ذلك جملة يسيرة يسهل اكتسابها، وأدلتها متقرّرة في عقولهم، وإذا سُئلوا عنها فامتنع عليهم العبارة عنها، لم يدل ذلك على أنهم غير عالمين بها. فإن كثيرًا مما يعلمه العلماء قد يتعذّر عليهم العبارة عنه، فكيف بالعوامّ الذين لم يتدرّبوا بالعبارات عن المعاني ولم يمارسوا الكلام؟ ثم هم من بعد على أقسام، منهم من نظر في الأدلّة المجملة
٥٢ و فاكتسب / العلم المجمل، ومنهم من ليس بكامل العقل فلم يكلّف اكتساب العلوم، وإنما خلقه الله تعالى لانتفاع المكلّفين به، إما ديناً للاعتبار به، أو دنيا[٣] لاستعماله في الأعمال الشاقّة، وقد جوّز العلماء في كثير منهم ما ذكرناه. ذكر قاضي القضاة في التعليق أن العوام الذين لم يخطر ببالهم وجوب النظر فليسوا بكاملي العقول، قال: وليس ما ذكرناه بمستنكر؛ فإن كثيرًا من الشيوخ الذين يسكنون الجبال تنقص أحوالهم عن أحوال الصبيان، فإذا لم يكن الصبيان مكلّفين فمن هو أدون منهم أولى أن لا يكلّف. قال: ومَن هذا حاله فإنه يحسن منا أن نلقّنه الشهادة والإقرار بالحق إذا كنا عالمين بصحة ما نلقنهم. فأما اليهود والنصارى فلا يحسن منهم تلقين أولادهم ما يعتقدونه، لأنهم غير عالمين بذلك.

١. نجد: انخذ ٢. من: ما ٣. يـحنيا: دينًا

قال: ومتى أقرّوا بما نلقنهم فهو كالمفعول فيهم، فلا يقبح ذلك منهم. ومنهم مَن أكمل الله عقله وأخطر بباله وجوب النظر، غير أنه آثر الدعة وقصّر في النظر واقتصر على الظن والتقليد، فهو مستحق للعقاب إلا أن يتوب. ثم لا يجب
٥٢ ظ لذلك أن يُجرى عليه / أحكام الكفّار، لأن الله تعالى علّق إجراء أحكام الإسلام[1] بإظهار الشهادتين سواء أظهرهما مظهرهما بعلم أو ظن أو تقليد. ولهذا نُجري أحكام الإسلام على المنافقين، وإن كانوا عند الله كفارًا، ونُجريها على صبيان المسلمين، وإن لم يكونوا عالمين بصحّة الإسلام. ولهذا أجرى السلف والخلف على كل مصدّق أحكام المسلمين، فسقط ما قاله.

وأما قوله: إن الظن والتقليد قد يقوم مقام العلم في كونه لطفاً في أداء الواجبات واجتناب المقبحات، فالأمر في ذلك، وإن كان كما قاله، فإنه لا يجب لذلك أن يحسن دخولها في التكليف، لأن من شرط حسن تكليف الفعل أن لا يختصّ بوجهٍ من وجوه القبح. واعتقاد المقلّد قبيح من حيث لا يأمن كونه جهلاً، وظنُّ المتمكّن من العلم قبيح لما بيناه، فلذلك لم يحسن ورود التكليف بهما.

باب في إبطال قول من يقول: إن المختلفين في الأصول الدينيّة كلهم مصيبون

ذهب المتكلمون إلى أنهم ليسوا بمصيبين والمحقّ[2] واحد منهم. وحُكي عن أبي [الحسن]
٥٣ و عبيد[3] الله بن / الحسن العنبري أن المجتهدين في الأصول من أهل هذه القبلة كلهم مصيبون، كالموحّدة والمشبّهة وأهل العدل والقدرية المجبرة. فيقال له: ما تعني بقولك: إنهم مصيبون؟ أتعنى به[4] أنهم كُلّفوا العلم وأن معتقَد كل واحد

١. الإسلام: له لاسلام ٢. المحق: الحق ٣. عبيد: عبد
٤. به: بهم

منهم على ما اعتقده، لأن الاعتقاد يوصف بأنه صواب إذا كان معتقده على ما اعتقده؟ أو تعني به أنه أصاب به كلُّ واحد منهم ما كلّف، وإن لم يكن معتقد كل واحد منهم على ما اعتقد؟ أو تعني به أن اعتقاداتهم كلّها حسنة؟ فإن عنى الأول لم يصحّ، لأن المختلفَين بأن الله تعالى جسم أو ليس بجسم، وأنه يُرى أو لا يُرى، وأنه يفعل القبيح أو لا[1] يفعله، لا يجوز أن يكون معلومه على ما يذهب إليه كل واحد منهما[2]، أو أن معتقد كل واحد منهما[2] على ما اعتقده، لأنه يؤدّي إلى أن يكون معلومها أو معتقدهما[3] ثابتاً منتفياً، وذلك محال. وإن عنى الثاني لم يصح أيضاً، لأنه لا بدّ في هذين الاعتقادين من أن يكون أحدهما جهلاً قبيحاً، والله لا يكلّف فعل الجهل ولا فعل القبيح. وإن عنى الثالث لم يصح لأن الجهل قبيح / غير حسن. ٥٣ ظ

فإن قال: أعني بقولي: إنهم كلّهم مصيبون، هو أنهم ما كُلّفوا العلم بهذه الأصول ولا اعتقادها، وإنما كلفوا ظنّها، وليس يُعتبر في إصابة الظن كون مظنونه على ما ظنّه، بل المعتبر في ذلك بالأمارة، والأمارات لهذه الظنون حاصلة، وهي الآيات المتشابهات وغيرها، فلذلك كانوا مصيبين. والجواب أن قد بيّنّا أن المكلّف ما كلف الظن لهذه الأصول، وإنما كلف العلم بها، في الباب المتقدّم. ويقال له: إن جاز أن يرد التكليف في الأصول بما قلتَه، يجوز أن يكون الملحدة والثنويّة وغيرهم من المخالفين لهذه الملّة واليهود والنصارى المخالفين في النبوّة كلهم مصيبون وأنهم كلفوا الظن لما يختارونه، وشبههم هي أمارتهم لذلك.

فإن قال: إذا جاز أن يكون المجتهدون في الفروع على اختلافهم وتباين مظنوناتهم مصيبين، فهلّا جاز مثله في الأصول؟ قيل له: إن من يقول في الفروع: إن الحق منها في واحد، لا يلزمه ما ذكرتَه. فأما من يقول: إن كل مجتهد في الفروع مصيب، فإنه يفصل بين الفروع والأصول، فيقول: / إنهم في ٥٤ و

١. أو لا: ولا ٢. منهما: منهم ٣. معلومها أو معتقدهما: معلومها أو معتقدها

الأصول طالبون باجتهادهم أن يعلموا المعلومات على ما هي عليه[١]، وليس يجوز أن تكون ثابتةً منفيةً أو تكون على الصفة ونفيها، فلا بدّ أن يكون أحدهما مصيباً والآخر مخطئاً. وليس كذلك الفروع، لأنه ليس هناك مظنون قد كلّفوا إصابته هو على ما هو به في نفسه، لأن قول من يقول: إن الله تعالى في كل حادثة حكماً واحدًا قد كُلّف المجتهدون إصابته، قد بطل عندهم، وقالوا: بل كُلّف المجتهدون في الحوادث العمل أو الفتوى بشرط ظن الحكم عن أمارة، لا أنهم كلفوا إصابة مظنون، فإذا ظن أحد المجتهدين الحكم، وظن الآخر نفيه أو ضدّه، وليس لظنّيهما مظنون يستحيل كونه على الصفة ونفيها أو ضدها[٢]، لم يجب أن يكون أحدهما مصيباً والآخر مخطئاً، فجاز أن يكونا مصيبَين مع اختلافهما.

باب في إبطال قول من يقول: إن الطريق إلى العلوم المكتسبة هو النظر والسمع لمجموعهما

يقال له: أتعني بالسمع تنبيه العقل على وجوب النظر أو كيفيّة ترتيب العلوم المتقدّمة للعلم المكتسب؟ / أو تعني به أن النظر الصحيح في الأدلّة لا يوصل ٥٤ ظ
إلى العلم إلا إذا اقترن به السمع والخبر عن المدلول على ما يدلّ عليه الدليل العقلي، ومتى لم يقترن به هذا الخبر لم يوصل النظر وحده إلى العلم؟ فإن قال بالوجه الأوّل، قيل له: إن علماءنا رحمهم الله يوجبون هذا التنبيه ويسمّونه الخاطر على ما يجيء بيانه، إن شاء الله تعالى. وهذا الخاطر لا يسمّى سمعاً لأن السمع متى أُطلق فُهم منه كتاب الله تعالى أو السنن المعلومة أو إجماع الأمّة، وليس يجب أن يحصل هذا التنبيه بكتاب الله تعالى أو السنّة أو الإجماع، لأن

١. عليه: عليها ٢. أو ضدها: وضدها

غير ذلك ينوب منابه على ما سنشرحه، إن شاء الله تعالى، في باب الخاطر.

وكذلك إن أراد بالسمع التنبيه على ترتيب العلوم المتقدمة للمكتسَب على ما ورد به القرآن في كثير من المواضع؛ ورُوي عنه عليه السلام مثله في مواضع، وزعم أن ذلك لا بدّ منه ليسهل على الناظر الوصول إلى العلم المكتسب، قلنا له: هذا أيضاً صحيح، والعلماء يسلكون هذه الطريقة، فيسهّلون الاستدلال على الناظرين إما بالتدريس عليهم أو بالكتب، غير أن الموصل إلى العلم هو نظر الناظر
٥٥ و دون التنبيه حتّى / أن العاقل لو يُنبَّه من ذي قَبل فنظر لوصل إلى العلم، وإذا حصل التنبيه ولم ينظر لم يصل إلى العلم. ولهذا سمع تنبيهات القرآن كثير من الناس ولم ينظروا، فلم يحصل لهم العلم، فصحّ أن الموصل إلى العلم هو النظر وحده. وأيضاً، فهذا التنبيه لا يُفهم من إطلاق السمع، فلو كان شرطاً في وصول المكلّف إلى العلم لم يثبت أن السمع مع الدليل العقلي هو الموصل إلى العلم.

فأما إن قال بالوجه الثاني، قيل له: إنا قد بيّنّا أن النظر في الدليل العقلي وحده يوصل إلى العلم، كما ذكرناه في الاستدلال بالدخان على النار وبالبناء على الباني، وبينا الوجه الذي لأجله يصل إلى العلم، وذلك الوجه حاصل في كل استدلال بدليل عقلي. ويقال له: لمَ كان الاستدلال بالدليلين العقلي والسمعي موصلاً إلى العلم؟ ولا وجه يذكره في ذلك إلا ما بيناه، وذلك حاصل في كل دليل عقلي. ويقال له: إذا كان الاستدلال بالدليل السمعي وحده موصلاً إلى العلم كالاستدلال بالأدلّة السمعيّة على أحكام الشرع، فهلا كان الاستدلال /
٥٥ ظ بالدليل العقلي وحده موصلاً إلى العلم؟ ولا وجه يذكره في كون الدليل السمعي موصلاً إلى العلم وحده إلا وحصوله في الدليل العقلي آكد، فبطل ما قاله.

وأيضاً، فالاستدلال بدلالة السمع إنما يوصل إلى العلم إذا تقدّمها الاستدلال بأدلّة العقل. بيين هذا أن وجه الاستدلال بخبر الله على أن مخبَره على ما أخبر به هو أنه أخبر عنه الحكيم الذي لا يجوز عليه الكذب والتعمية والغلط؛ فلولا أن المخبَر عنه على ما أخبر به لما أخبر أنه على ذلك. ووجه

الاستدلال بخبر النبي عليه السلام هو أنه أخبر عنه رسول الحكيم المعصومُ عن الكذب والتعمية والتحريف، فلولا أن المخبَّر عنه على ما أخبر به لما أخبر أنه[١] على ذلك. وكذا هذا هو وجه الاستدلال بخبر الأمّة، وهو أنه أخبر عنه الأمة التي شهد الله ورسوله أنها لا تجتمع على الخطأ؛ فلولا أنه كذلك لما أخبرت أنه كذلك. وإذا كان هذا هو وجه الاستدلال بالأدلّة السمعية فلا بدّ أن يتقدمها العلم بالله تعالى وبحكمته وبصدق الرسول، وبأن الله تعالى ورسوله أخبرا[٢] عن
٥٦ و الأمة بما ذكرنا / حتى يوصل إلى العلم. فمتى شُرط الاستدلال العقلي بالاستدلال بأدلة السمع تعلّق كل واحد منهما بالآخر، فلا يصل المستدِلّ إلى العلم، فصحّ أن النظر في أدلة العقل وحدَه هو الموصل إلى العلم.

باب في إبطال قول من يقول: إن الطريق إلى العلوم الدينيّة هو التقليد

يقال له: أيجوز الخطأ على من تُقلّده فيما تقلده فيه أم لا يجوز الخطأ عليه في ذلك؟ فإن قال: لا يجوز الخطأ عليه في ذلك، قيل له: أبتقليد عرفتَ أنه لا يجوز عليه الخطأ أم بالاستدلال أم بضرورة؟ فإن قال: بضرورة، ظهرت مكابرته، وقيل له: كل مقلّد ممن يخالف مذهبك يمكنه أن يدّعي مثل دعواك؛ فيؤدّي إلى أن لا ينفصل حقّ من باطل. وإن قال: بالاستدلال علمتُ ذلك، ترك مذهبه، وقيل له: وإذا كان الاستدلال طريقاً إلى العلم فميِّز بين الحق والباطل بالاستدلال ودع التقليد. وقيل له: إنك إذا علمت بالاستدلال أن من تُقلده لا يجوز عليه الخطأ فيما تقلده فيه فليس العلم بذلك صادرًا عن تقليد؛ /
٥٦ ظ إنما هو علم صادر عن الاستدلال، لأنك تستدلّ بخبر من لا يجوز عليه الخطأ

---

١. أنه: عنه ٢. أخبرا: اخبر

على أن المخبَر على ما أخبر به. وهذه هي الطريقة التي يسلكها العلماء في الاستدلال بإخبار الله تعالى وإخبار الرسول وإخبار الأمّة، وليس ذلك بتقليد. وكذا العوام يسلكون هذه الطريقة في استدلالهم بقول المفتي على حكم الحادثة، لما ثبت عندهم من ضرورة الدين من أن الواجب عليهم هو الرجوع في الحوادث إلى قول المفتي.

فإن قال: عرفتُ أنه لا يجوز عليه الخطأ بتقليد، قيل له: أبتقليد عرفتَ ذلك لمن قلّدته أولاً أم بتقليد لغيره؟ وأي واحد من ذلك قاله، أعدنا عليه السؤال الأول في هذا التقليد الثاني حتى يؤدّي ذلك إلى تقليدات لا نهاية لها أو ينتهي إلى تقليد من يجوز عليه الخطأ في ذلك، فيفوته العلم. وإن قال: أُجوّز عليه الخطأ فيما أقلّده فيه، قيل له: فكيف تثق بما تقلده فيه مع تجويزك أن يكون خطأ باطلاً؟ ويقال له: لو جاز لك التقليد، والحال ما ذكرنا، لجاز أن يُقلَّد كل مَن خالف سلفه، وفي ذلك سدّ الطريق إلى أن لا ينفصل الحق من الباطل. /

٥٧ و وقد استُدلّ على بطلان التقليد، فقيل: إن المقلِّد إذا اعتقد ما يُلقي إليه صاحبه فإنه يصير مُقْدماً على اعتقاد لا يأمن كونه جهلاً، وذلك قبيح كالجهل نفسه، والقبيح يجب تجنّبه. وإنما قلنا: إنه مقْدم على اعتقاد لا يأمن قبحه، لأن قول المقلَّد إذا لم تقترن به حجّة، وليس قوله حجة، لم يكن فيه ما يؤمّنه من كونه مخطئاً. قالوا: ولا يلزمنا مثله في الاعتقاد الصادر عن النظر في الدليل، لأنه يحصل في النظر ما يؤمّنه من أن يؤدّي إلى قبح، لأنه يسبق له العلم بوجوب النظر وحسنه، فإذا عرفه حسناً واجباً فقد أمن من أن يؤدي إلى جهل قبيح، لأن ما يؤدي إلى القبيح فهو قبيح.

ولقائل أن يقول: قولكم: إن علمه بحسن النظر ووجوبه يؤمّنه من أن يؤدّيه إلى قبيح، هو استدلال، فيلزم فيمن يستدلّ بذلك أن لا يحسن منه الاعتقاد الصادر عن النظر الصحيح، لأنه لم يتقدمه الاستدلال الذي يؤمّنه من

كون هذا الاعتقاد قبيحاً. ويمكن أن يجاب أيضاً عن السؤال، فيقال: إن علمه بحسن النظر ووجوبه يؤمّنه في الإقدام على النظر من أن يكون قبيحاً، ومتى نظر /
٥٧ ظ النظر الصحيح ولّد العلم وأوجبه. والعلم إذا حصل لم يجز أن يكون جهلاً، فقد أمن كونه قبيحاً. ونحن نقول في الجواب عن هذا السؤال: إن النظر ليس إلا ترتيب علوم ضرورية أو مكتسبة يلزمها العلم المكتسب أو يدخل في جملة تلك العلوم، وما يلزمه العلم أو يدخل في جملته لا يجوز أن يكون جهلاً. ألا ترى أن مَن علم أن كلّ ظلم قبيح وعلِم في ضررٍ بعينه أنه ظلم فإنه يأمن في اعتقاده أنه قبيح كونه جهلاً، لما كان هذا الضرر المعيّن بصفة ما علم قبحه في الجملة. وإذا لم يجوّز فيه أن يكون جهلاً، علم أنه ليس بقبيح؛ لأن هذا العلم لو قبُح لَقبح لأنه جهل أو لأنه لا يؤمَن كونه جهلاً، إذ ليس فيه وجه من سائر وجوه القبح. فصحّ أن جميع وجوه القبح عنه منتفٍ، فكان حسناً.

وأُلزم القائلون بالتقليد بأنه لو جاز التقليد لأحد لكان أولى الناس بأن يجوز التقليد لهم الأنبياء عليهم السلام، فكان لا يحسن إظهار المعجزات عليهم لأنها تكون عبثاً، وكذلك إنزال الحجج عليهم في كتبهم. وأُلزموا أيضاً بأنه لو جاز التقليد لم يكن بعض الناس في ذلك أولى من بعض، ولم يكن بعض من يقلّد
٥٨ و له أولى من / بعض. ولو كان كذلك لجاز للنصارى أن يقلّدوا أسلافهم وكذلك اليهود وغيرهم من المبطلين. وقولهم: إن الأكثر أولى بأن يقلد لهم، أو الأورع والأعبد، باطل، لأن كلّ ذلك لا يعصمهم من الخطأ، فلا يؤمن في اتّباعهم الجهل. وما رُوي عنه عليه السلام: عليكم بالسواد الاعظم، فهو من أخبار الآحاد. ولو صح لكان المراد به هو اتّباع إجماع الأمّة، لأن الدلالة قد دلّت على وجوب اتباعهم، ولأنه لا سواد أعظم من إجماع الأمة على حكم، لأن ما نقص عن ذلك لا يوصف بأنه السواد الأعظم.

فإن قال: أليس قد ورد الشرع بتقليد العامّي للعالم في الحوادث؟ قيل له: إنا لا نجوّز التقليد لأحد في أمر من أمور الدين، وننكر أن يمكن ورود الشرع

بذلك، والعامّي مكلّف بالاستدلال من الوجه الذي بيّنا. ومتى أطلق العلماء أن للعامّي أن يقلّد العالم في الحوادث فإنما يقولون ذلك توسّعاً ومجازاً وتشبيهاً بالتقليد من حيث أن العامي يعمل عند قول المجتهد من غير أن يطالبه بوجه / اجتهاده في تلك الحادثة، وإن كان إنما يعمل لأجل استدلاله وعلمه بحكم ٥٨ ظ
الحادثة، فاستدلال العامي على حكم الحادثة مخالف لاستدلال العالم على حكمها، وإن كان كل واحد منهما عالماً بحكم الحادثة باستدلال. وكلّ ما نبّه الله تعالى عليه في كتابه من الحجاج والحثّ على النظر وذمّ المقلّدين لآبائهم يدلّ على بطلان التقليد ويدل على كون النظر موصلاً إلى العلم.

باب في إبطال قول من يقول: لا طريق إلى العلوم الدينية إلا السمع وحده

يقال له: أتعني بالسمع ما نعنيه، وهو كتاب الله عز وجل وسنّة رسوله المعلومة وإجماع علماء هذه الأمّة على حكم شرعي؟ فإن قال: نعم، قيل له: فهذا الكتاب[1] يتضمن من الحثّ على النظر والتفكر والحجاج والمطالبة بالبرهان لإثبات صدق الدعوى وبطلان ما لا برهان له والمجادلة بالأحسن ما لا خفاء به، وكذلك السنّة تتضمن مثل ذلك، وأجمع علماء هذه الأمة بمثل ما ذكرنا. فكيف يمكنك القول بهذا السمع مع المنع من النظر والحجاج؟ وإن قال: أنا لا أعني / بالسمع ما تعنونه، وإنما أعني به قول إمام الزمان؛ قيل له: أفيقول ٥٩ و
إمامك بكتاب الله تعالى وسنّة رسوله؟ فإن قال: نعم، قيل له: فلا معنى للمنع من النظر والحجاج، إذ كان كتاب الله تعالى وسنّة رسوله يدلان عليه. وإن قال: إن إمام الزمان لا يقول بكتاب الله تعالى وسنّة رسوله؛ قيل له: فإذاً

---

١. الكتاب: السمع ـــ.

إمامك مخالف لهذه الملّة، فما معنى منازعتك في ما بين الطريق[١] الموصل إلى العلم بهذه الملّة؟ وما معنى قولك: إن قول إمامي هو الطريق الموصل إلى العلم بهذه الملة؟ وظهر بما بيناه أنك متستّر بهذه الملة مع إنكارها ليغترّ بك بعض الضعفاء، فتتمكّن من إخراجهم عن هذه الملة. وهذه الطريقة يسلكها قومٌ من الملحدة المنسوبين إلى الباطن، فغرّوا بذلك قوماً من أغمار هذه الأمة حتى أخرجوهم من الدين شيئاً فشيئاً. وإنما اختاروا هذه الطريقة لما رأوا ميل الأغمار من العوامّ إلى التقليد والإعراض عن النظر مع اعتقادهم في أدلّة السمع، فسمّوا الدعوة إلى التقليد دعوةً إلى السمع. فإذا افتضحوا بما ذكرناه من
٥٩ ظ التقسيم عليهم نقلنا الكلام معهم إلى / الكلام في أن التقليد ليس بطريق إلى العلم على ما ذكرناه في الفصل المتقدّم.

باب في إبطال قول من يزعم أن النظر والاحتجاج في الدين بدعة وأن الإسلام لم يَرِد إلا بالسيف

يقال له: أخبرنا هل كان رسول الله عليه السلام يدعو بالقرآن إلى دينه؟ فإن قال: لا، ظهر جهله المفرط، ويقال له: وهل كان عليه السلام يدعوهم إلا بالقرآن؟ ألا تسمع ما كان يقرأ عليهم من نحو قوله تعالى ﴿ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَٰذَا ٱلْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَ (٦ الأنعام ١٩) ﴾ ونحو قوله تعالى ﴿ أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ (٢٩ العنكبوت ٥١) ﴾ ونحو وصفه للقرآن بأنه ﴿ شِفَآءٌ لِلنَّاسِ (١٦ النحل ٦٩) ﴾ و﴿ شِفَآءٌ لِّمَا فِي ٱلصُّدُورِ (١٠ يونس ٥٧) ﴾ وبأنه تبيان لكلّ شيء (١٦ النحل: ٨٩) إلى غير ذلك من الآي؟

وإن قال: كان يدعوهم بالقرآن، قيل له: وهل يتضمّن أكثر القرآن إلا

---

١. ما بين الطريق: مَايسالطريق

المحاجّة على أنواع المبتدعين والمفترين من عبدة الأوثان والمنكرين للتوحيد والمنكرين للرسل والقيامة والحثّ على النظر والتفكر في السماوات والأرض وما بينهما من الآيات على ما نبّه عليه تعالى في مواضع في كتابه؛ فقال ﴿ إِنَّ فِي
خَلْقِ ٱلسَّمَاوَاتِ / وَٱلْأَرْضِ ﴾ إلى قوله ﴿ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (٢ البقرة ٦٠ و
١٦٤) ﴾، وقال في موضع آخر ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَاوَاتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ إلى قوله ﴿ لَآيَاتٍ لِأُولِي ٱلْأَلْبَابِ (٣ آل عمران ١٩٠) ﴾، ثم وصفهم وقال ﴿ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَاوَاتِ وَٱلْأَرْضِ (٣ آل عمران ١٩١) ﴾. وقال تعالى ﴿ أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَاوَاتِ وَٱلْأَرْضِ (٧ الأعراف ١٨٥) ﴾، وقال ﴿ وَفِي ٱلْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ (٥١ الذاريات ٢٠ - ٢١) ﴾؛ وقال تعالى ﴿ أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ (٨٨ الغاشية ١٧) ﴾ إلى ما لا يكاد يُحصى، ولم يخلّ تعالى سورةً من الطوال والمفصل عن ضروب من الحجاج[1]، ولو لم يكن فيه إلا ما ذكره في سورة النحل وسورة النمل لكفى.

وحكى تعالى عن رسله عليهم السلام محاجّتهم مع قومهم، فقال تعالى ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ ٱللهُ ٱلْمُلْكَ (٢ البقرة ٢٥٨) ﴾ إلى آخر الآية، وحكى عن نوح عليه السلام أن قومه قالوا له ﴿ يَا نُوحُ قَدْ جَادَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَالَنَا (١١ هود ٣٢) ﴾. وحكى تعالى محاجّة موسى عليه السلام مع فرعون في عدّة مواضع من كتابه، وقال تعالى لنبيّنا عليه السلام ﴿ ٱدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ
بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ (١٦ النحل ١٢٥) ﴾ وقال تعالى / ﴿ وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ ٦٠ ظ
ٱلْكِتَابِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ (٢٩ العنكبوت ٤٦) ﴾، وقال لرسولنا عليه السلام بعد أن حاجّهم بسورة يوسف وأن ذلك غيبٌ منزل عليه فقال:

١. الحجاج: الحاج [illegible]

﴿ ذَٰلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ (١٢ يوسف ١٠٢) ﴾، ثم قال ﴿قُلْ هَٰذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى ٱللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ ٱتَّبَعَنِي (١٢ يوسف ١٠٨) ﴾، فبيّن أن طريقته عليه السلام ليست[1] إلا الدعوة إلى دين الله تعالى بالحجج عن بصيرة، وبيّن أن هذه طريقة من تبعه عليه السلام. وحاجّ تعالى من أنكر البعث، فقال ﴿ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ ﴾ إلى قوله ﴿ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ (٣٦ يس ٧٨–٧٩) ﴾، فنبّه بالنشأة الأولى على النشأة الآخرة، ولم يقل تعالى: وضرب لنا مثلاً، فاضربوا عنقه. واحتج لكون القرآن معجزاً بقوله ﴿ أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ (١١ هود ١٣) ﴾، ولم يقل تعالى: أم يقولون افتراه، فجوابهم في ذلك ضرب الرقاب وحزّ الأعناق.

واحتج لوحدانيته تعالى، فقال ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا (٢١ الأنبياء ٢٢) ﴾، وطالب المفترين بالبرهان، فقال ﴿ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (٢٧ النمل ٦٤) ﴾، وأبطل كل قول لا برهان له فقال ﴿ إِنْ عِنْدَكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ بِهَٰذَا (١٠ يونس ٦٨) ﴾. وذمّ المقلّدين المعرضين عن النظر
٦١ و في مواضع من كتابه، فقال / ﴿ إِنَّهُمْ أَلْفَوْا آبَاءَهُمْ ضَالِّينَ (٣٧ الصافات ٦٩) ﴾، وقال ﴿ إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ (٤٣ الزخرف ٢٢) ﴾ الآية، إلى غير ذلك. وروي عن علي بن أبي طالب عليه السلام[2] أنه قال: كل قوم على ريبة من أمرهم ومفلحة عند أنفسهم، يردّون على من سواهم، ويتبين الحق من ذلك بالمقايسة، العدل عند ذوي الألباب. وفيما يروى عنه عليه السلام: يحمل هذا الدين من كل خلف عدولهُ ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين. والأخبار في هذا الجنس عنه عليه السلام وعن السلف الصالح كثيرة عديدة مدوّنة في الكتب. فإذا كان قوام هذا الدين بكتاب الله تعالى وسنّة رسوله عليه السلام، ومعظمهما هو الاحتجاج والحثّ عليه وذمّ خلافه،

١. ليست: ليس ٢. عليه السلام: (إضافة في الهامش) رضي الله عنه

فكيف يقال: إن هذا الدين لم يرد إلا بالسيف دون الحجاج؟ فكيف يكون المحتج للدين مبتدعاً والمانع من الاحتجاج متَّبِعاً لولا قلة التحصيل؟ ولأن الغلبة بالسيف لو ظهر بها أن الغالب به بعد الدعوى محق لزم في الكفار أذا غلبوا الرسول ومتبعيه بالسيف بعد دعائهم إلى كفرهم أن يكونوا محقين وأن يكون الرسول / ومتّبعوه، والحال تلك، مبطلين، وبطلان ذلك ظاهر. ٦١ ظ

فإن قال: فلماذا لم تقتصروا على محاجّة الكتاب والسنّة؟ بل ابتدعتم التصانيف في الكلام وذكرتم فيها الشبه الغامضة والأجوبة الدقيقة، وابتدعتم عبارات كالجوهر والعرض والحركة والسكون والقديم والمحدَث، فلذلك كنتم مبتدعين؛ قيل له: إنا لو كنّا لذلك مبتدعين لكان جميع العلماء من أهل هذه الملّة مبتدعين، لأن كل فرقة منهم قد صنّفت[1] في فنها[2] تصانيف ذكروا فيها ما ليس في كتاب الله تعالى ولا في سنّة رسوله عليه السلام. وأصحاب الحديث صنّفوا في تعديل الرجال وميّزوا بين الأثبات وغير الأثبات، واخترعوا عبارات نحو المرسل والمتّصل والتدليس. والفقهاء أيضا صنّفوا في الفروع، وذكروا أجوبةً في حوادث ليست مذكورة في كتاب الله تعالى وسنّة رسوله عليه السلام، بل أجابوا في حوادث لا تحدث أصلاً، واخترعوا أيضاً عبارات لتكون آلة لهم في علمهم نحو الطرد والعكس والعلّة والمعلول. وكذلك أهل اللغة وأهل النحو قد وضعوا عبارات ليست في الكتاب ولا في السنّة نحو الحقيقة والمجاز والرفع والنصب / والجر إلى غير ذلك. فيجب أن يكون هؤلاء أيضًا مبتدعين. ٦٢ و

فإن قال: إنما لم يكن أصحاب الحديث والفقهاء مبتدعين فيما صنّفوا واخترعوا من العبارات لأن أهل الحديث حققوا[3] المروي من الأحاديث وميّزوا الصحيح من السقيم والقوي من الضعيف، ودُفعوا إلى اختراع عبارات ليتفاهموا بها أغراضهم، وكذلك الفقهاء تكلّموا في فروع يجوز حدوثها وأعدّوا أجوبتها ليوم حدوثها

---

١ صنفت: صنف ٢ فنها: فنه ٣ حققوا: حقنوا

تحصيناً للشرع، واضطرّوا إلى اختراع عبارات ليتخاطبوا بها، قيل له: وكذلك المتكلّمون صنّفوا في الأصول فرتّبوا الأدلة ومهّدوا الأصول وذكروا شبه المخالف وأجوبتها، لأنه حدث من الخلاف والشبه بعد عصر السلف ما لم يكن حادثاً، فذكروا ذلك وأعدّوا أجوبتها، وذكروا ما يجوز أن يسأل عنه المخالف وما يُجاب به، [و]وضعوا عبارات ليُفهموا بها أغراضهم. فإن كان غيرهم من العلماء معذورين فهم أولى بالعُذر، لأن الذي خافوه على الإسلام من شبه المخالفين أعظم ممّا خافه غيرهم من العلماء، لأن الاهتمام بالأصول أولى من
٦٢ ظ الاهتمام بالفروع، والضرر الداخل على الأصل أعظم / من الضرر الداخل على الفرع.

باب في إبطال قول مَن يقول: إن المكلَّف ما كُلف إلا الإقرار فقط وإظهار الشهادتين دون العلوم

اعلم أنه أبدع هذا المذهب في زماننا رجل يُعرف بالمساحي. ثمّ لما مات وانقرض قرنه أظهره قوم من الملحدة وزعموا أنه هو الإيمان، وتوصّلوا بذلك إلى إبطال النظر وطلب العلوم، ودعوا بذلك إلى التقليد المحض ليستغووا بذلك الضعفاء من العوامّ ويلقّنوهم مذاهبهم في الإلحاد. فيقال لهم: أتزعمون أنهم قد كُلّفوا الإقرار عن علم أو من غير علم؟ فإن قالوا: عن علم، فقد سلّموا أنهم كُلفوا العلم وطلبه، ثم يقع الكلام في طريق العلم. وإن قالوا: من غير علم، قيل لهم[1]: أفكُلفوا أن يعلموا وجوب الإقرار عليهم من غير علم أو لم يكلفوا[2] العلم بذلك، فإن قالوا: كلفوا بذلك، فقد سلّموا أنهم كلفوا اكتساب بعض العلوم، وقيل لهم: ولمَ كلفوا العلم بذلك ولم يكلفوا غيره من العلوم؟ ولا وجه

١. لهم: له ٢ يكلفوا: يكلف

يذكرونه فيما له كلفوا العلم بذلك إلا / وأريناهم مثله في سائر العلوم الدينيّة. ٦٣ و
وإن قالوا: إنهم لم يكلفوا العلم بذلك، قيل لهم: فإذا لم يكلفوا العلم بوجوب ذلك، فكيف يلزمهم إجابتكم إلى هذا المذهب؟ وينبغي أن لا يستحقّوا الذم إذا عصوكم وردّوا عليكم هذا المذهب. ويقال لهم: إذا جاز أن يكلف الإنسان الفعل ويوجب ذلك عليه من غير أن يكلف العلم بوجوبه، فجوّزوا أن يكلف العمل، وإن لم يكلف العلم بذلك العمل. فإن قالوا: لا يجوز ذلك لأنه لا يتمكّن من ذلك العمل إلا بالعلم به، ولا يتمكن من العلم بأنه أتى بما كلف إلا بالعلم به، قيل لهم: فكذلك إذا لم يعلم المكلف وجوب الفعل عليه لم يتمكن من العلم بإثباته على جهة الوجوب ومن العلم أيضاً بأنه أتى بما كلف. ويقال لهم: فإن كان المكلفون كلفوا الإقرار بأصول الدين من غير علم، فقد أتى المنافقون بهذا الإقرار، فيجب أن يكونوا مؤمنين وأن يكونوا من أهل الثواب، لأنهم أدّوا ما كلفوا، وقد قال تعالى ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللهِ وَبِالْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ يُخَادِعُونَ ٱللهَ (٢ البقرة ٨-٩) ﴾،
٦٣ ظ وقال تعالى ﴿ إِذَا جَاءَكَ / ٱلْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللهِ وَٱللهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَٱللهُ يَشْهَدُ إِنَّ ٱلْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ (٦٣ المنافقين ١) ﴾. وإنما كذّبهم تعالى لأن الشهادة هو الخبر عن علم، فادّعى المنافقون أنهم يخبرون عن نبوّته عن علم، فكذبهم تعالى على جهة الذم. فلو لم يكونوا مكلفين بالعلم بنبوّته عليه السلام لما ذمّهم تعالى على ذلك. وقال تعالى ﴿ شَهِدَ ٱللهُ أَنَّهُ لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا ٱلْعِلْمِ (٣ آل عمران ١٨) ﴾، فمدح أهل العلم في ذلك. وقال تعالى لنبيّه عليه السلام ﴿ فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلٰهَ إِلَّا ٱللهُ (٤٧ محمّد ١٩) ﴾، وهذا خطاب لأمّته صلّى الله عليه، لأنه عليه السلام كان عالماً بذلك، وإن كان أمرًا له بتجديد العلم حالاً بعد حال، فالخطاب له يكون خطاباً لأمّته على ما قال تعالى ﴿ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ (٣٣ الأحزاب ٢١) ﴾. وقال تعالى ﴿ إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ (٤٣ الزخرف ٨٦) ﴾، وقال تعالى

﴿ إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَاءُ (٣٥ فاطر ٢٨) ﴾. وجميع ما نبّه عليه تعالى في كتابه من أنواع الأدلّة وما احتجّ به على عباده وما حكاه عن أنبيائه من احتجاجهم على قومهم كله يدلّ على بطلان قولهم.

ويقال لهم: إن الإقرار بالله بتوحيده هو خبر عنه بأنه واحد. فإذا لم يعلموا
٦٤ و ذلك لم يأمنوا أن يكون خبرهم / عنه كذباً، والخبر الذي لا يؤمن كونه كذباً قبيح، فكيف يكلّفهم الله تعالى فعل القبيح؟ وقد قال تعالى ﴿ قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَاءِ (٧ الأعراف ٢٨) ﴾، وقال تعالى في ذم إبليس والمنع من اتّباعه ﴿ إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَٱلْفَحْشَاءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (٢ البقرة ١٦٩) ﴾، وقال تعالى ﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ (٣٩ الزمر ٩) ﴾، فصحّ أن القول على الله تعالى بما لا يعلمه المكلف هو مما يأمره إبليس دون الله تعالى. وقال الله تعالى ﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ ﴾ إلى قوله ﴿ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (٧ الأعراف ٣٣) ﴾.

فإن قالوا: فإن كان المكلّفون كلفوا العلم بأصول الدين، فلماذا أمر الله تعالى بإجراء أحكام المسلمين على من أقرّ وأظهر الشهادتين، ولماذا قال عليه السلام: أُمرتُ أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا منّي دماءهم وأموالهم، قيل لهم[١]: إن وجوب إجراء أحكام المسلمين على المُظهر للشهادتين لا يدلّ على أنه أدى ما كلف وأنه من أهل المدح والثواب. ولهذا يجب إجراؤها على المنافقين، وإن كانوا كفّارًا عند الله تعالى مستحقّين للنار.
٦٤ ظ وإنما أمر الله تعالى بذلك تيسيرًا للتكليف على المكلفين ولما في / ذلك من المصالح الظاهرة. ولهذا قال في آخر الخبر: فإذا قالوها، عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها، وحسابهم على الله. فأخبر صلّى الله عليه أنه أُمر بإجراء

١. لهم: له

أحكام المسلمين على المظهر للشهادتين، ثم بعد ذلك حسابه على الله تعالى، فيُحاسبه تعالى هل أقرّ عن علم أو من غير علم، فصحّ أن العاقل قد كلف اكتساب العلم بالتوحيد وغيره.

باب في إثبات وجوب النظر في طريق معرفة الله تعالى ووجوب المعرفة به

اعلم أنّ شيوخنا رحمهم الله قبل الشروع في الدلالة على حدوث الجواهر يثبتون أن النظر في طريق معرفة الله تعالى هو أوّل الواجبات، وليس يحتاج المكلف إذا عرف وجوب هذا النظر أن يعرف أنه أول الواجبات. وإنما غرضهم بذلك هو تنبيه المكلف على أن هذا النظر واجب مضيَّقٌ لا يسع تأخيره، فكيف تضييعه؟ وأن هذا الواجب مع كونه مضيقاً مترجّح على سائر الواجبات على ما سنذكر ذلك ليشتدّ اهتمام المكلف بالنظر. ولهذا الغرض نحن نذكره أيضاً قبل الشروع في مقدّمات التوحيد.

فإن قيل: قولكم: إن / النظر في طريق معرفة الله تعالى هو أول الواجبات، يشتمل على دعوَيين: إحداهما أن النظر واجب، والثانية أنه أول الواجبات، فبيّنوا أولاً أنه واجب، ثم بينوا أنه أول الواجبات، قيل له: إنما قلنا: إنه واجب، لوجهين، أحدهما يتبع المعرفة، والثاني يختصّ به. أما الذي يختص النظر فهو أن النظر يُؤمّل به العاقل زوال الخوف عن نفسه، وكلّ ما يؤمّل به زوال الخوف عن نفسه فهو واجب. وقولنا: إنه يؤمل به زوال الخوف، يقتضي أن العاقل خائف من ترك النظر. وإنما قلنا: إنه يخاف من ذلك، فلأن العاقل إذا اختلط بالناس فلا بد من أن يسمع اختلافهم في المذاهب وتضليل مَن عرف الله تعالى لمن لم يعرفه وتوعُّده بالعقاب، إن لم يعرفه، ويسمع تخويفهم إيّاه بأنك، إن لم تنظر فتعرف الله تعالى وتعرف ما يُرضيه ويسخطه، لم تأمن أن

ترتكب ما يسخطه وتضيع ما يرضيه، فتستحقّ العقاب من جهته. والعاقل لا بد من أن يجوّز بعقله ما ينبّه عليه ويظنّ صدق ذلك بما يرى في نفسه من آثار
٦٥ ظ الصنعة وبما يرى في العالم من عجائب التدبير، فمتى ظن ذلك / وظن كونه مكلفاً، وجوّز أن يكون في الأفعال ما يُرضي الله تعالى وما يسخطه، وجوز أن يستحقّ عقابه إذا ارتكب ما يسخطه، كما يستحق الذم من العقلاء ببعض الأفعال، فعند ذلك يخاف من ترك النظر خوفاً شديدًا. وهذا أحد أسباب وجوب النظر، وهو الأغلب في خوف العقلاء من ترك النظر. وهذا أحد ما يسميه شيوخنا بأنه الخاطر المخوّف من ترك النظر، وإن كان قد يقوم مقامه غيره، نحو أن ينظر العاقل في كتاب فيرى فيه التخويف من ترك النظر فيخاف. والرسل عليهم السلام هم الأصل في المخوّفين من ترك النظر، ثم العلماء ينوبون عنهم في كل زمان، فيخوفون بالتذكير والكتب والتدريس. فإن كان المكلّف نشأ في شاهق جبل أو بعيدًا من الناس، فعند كمال العقل واستكمال شروط التكليف لا بد من أن يُخطر الله تعالى بباله التخويف[١] من ترك النظر والمعرفة حتى يعلم وجوب النظر لما نبيّنه، إن شاء الله تعالى.

وإنّما قلنا: إن العاقل يؤمّل بالنظر زوال الخوف من نفسه، فلأن العاقل يعلم في الجملة أن مع التأمّل والنظر يكون أقرب إلى الوقوف على ما لا يعلمه، فصحّ
٦٦ و أن / يؤمّل في النظر ما ذكرناه، وهذا القدر كاف له في العلم بوجوب النظر عند الخاطر. فإن تقدم له العلم بما ذكرنا من قبل من أن النظر طريق للعلم كان علمه بوجوب النظر أقوى. وأما أن ما يؤمل فيه العاقل زوال الخوف والمضرّة عن نفسه هو[٢] واجب فلا[٣] يحتاج فيه إلى دليل، لأن ذلك يعلمه كل عاقل ضرورةً.

وأما الوجه الثاني، وهو كون وجوب النظر تابعاً لوجوب المعرفة، فهو[٤] أن معرفة المكلف بالله تعالى بتوحيده وحكمته واجبة على العبد، ولا طريق له إلا

١. التخويف: التكليف ٢. هو: فهو ٣. فلا: لا ٤. فهو: فهي

النظر، وكل واجب لا يمكن تحصيله إلا بفعل يتقدّمه ويوصل إليه فذلك واجب. فإن كان لذلك الفعل بدل كانا واجبَين على التخيير، وإن لم يكن له بدل كان واجباً على التعيين. وإنما قلنا: إن المعرفة بما ذكرناه واجبة على المكلف، فلأن المكلف عند هذه المعارف يكون أبعد من فعل القبيح وأقرب إلى أداء الواجب، وكلّ ما هذا حاله فهو واجب في العقل. وإنما قلنا: إن عند هذه المعارف يكون المكلف أبعد مما ذكرنا، فلأن المكلف شديد الشهوة إلى مواقعة القبيح نافر عن أداء الواجبات / الشاقّة، فمتى علم أن له صانعاً يستحق العقاب منه لمعاصيه، وجوز أن ٦٦ ظ
يعاقبه على ذلك، وعلم أنه يستحقّ الثواب عليه بأداء الواجبات وأنه سيوصله إليه، كان أقرب إلى أداء الواجب وأبعد من فعل القبيح. وقد بيّنّا فيما تقدم أنه لا طريق إلى العلم بالله تعالى إلا النظر، فصحّ أن النظر واجب مضيق معيّن على كل مكلف.

وإنما قلنا: إن النظر هو أول الواجبات، قال شيوخنا رحمهم الله: إنا نعني بذلك أنه[1] أول فعل واجب لا يعرى عنه مكلف، وهو مقصود في نفسه لا يدخله شرط. فإن قيل: أليس يلزم العاقل عند كمال عقله أن لا يفعل القبائح نحو ظلم الغير وما أشبه هذا من القبائح، فلم يتقدم على هذا وجوب النظر، فلم يصحّ أن يكون أول الواجبات، قيل له: هذا لا يدخل على كلامنا، لأنا قلنا: إن النظر هو أول فعلٍ واجب، والواجب فيما ذكرتَه أن لا يظلم غيره ولا يفعل القبيح، والإخلال بالقبيح ليس بفعل، فلم يدخل في جملة ما ادّعينا أن النظر سابق لوجوبه. فإن قيل: أليس أن المراهق إذا استُودع أو استدان أو أتلف مال غيره، / ثم طولب عند كمال عقله بردّ الوديعة أو قضاء الدين أو الضمان، فإنه ٦٧ و
يلزم ذلك، فلم يتقدم على هذا وجوب النظر، قيل له: هذا أيضاً لا يدخل على ما ذكرنا، لأنا قلنا: إن النظر هو أول واجب لا ينفكّ عنه مكلف، والذي ذكرتَه ينفكّ عنه المكلف.

---

[1]. أنه: هو أنه

فإن قيل: أليس يلزم العاقل في الوقت الثاني من كمال عقله أن يشكر من أنعم عليه كأبوَيه وغيرهما ممن أنعم عليه؟ قيل له: هذا أيضاً مما ينفك عنه المكلف، وهو من ليس له أبوان أو من لم ينعم عليه أحد من المخلوقين كالملائكة وكآدم عليه السلام، فلم يدخل على كلامنا. فإن قيل: أليس لا ينفكّ من نعم الله في حال كمال عقله أحد، فيلزمه شكر نعمه تعالى، فلم يتقدم عليه وجوب النظر، قيل له: إن أردتَ أنه يلزمه أن يشكر نعمه مفصّلاً لم يصح، لأنه ليس بعارف بالله تعالى ولا بكونه منعِماً عليه على التفصيل. وإن أردت أنه يلزمه أن يشكره على شرط، كأن يقول: إن كان لي صانع منعم عليّ فأنا معترف بنعمه، فهذا أيضاً لا يدخل على كلامنا، لأنا قلنا: إنّ النظر هو أول واجب مقصود
٦٧ ظ من غير شرط. وأجوبتهم هذه / تدل على أنهم لا ينكرون أن يقارن وجوب النظر غيره من التكاليف، إلا أنه، وإن قارن وجوب النظر غيره، فإنه لا يتقدم وجوب النظر، ووجوب النظر مترجّح عليه من الوجه الذي قالوه. وهذا يبين لك ما ذكرنا من غرضهم في تقديم هذا الفصل.

فأما الواجبات الشرعيّة كالصلوة والزكاة وغيرهما فإنها إنما تحسن من المكلف بعد المعرفة بالله تعالى بتوحيده وحكمته وأنه تعالى مستحقّ العبادة، لأنه متى لم يعرفه كذلك لم يأمن أن يعبد من لا يستحق العبادة، فيضع العبادة في غير حقّها. فلا بد أن تتقدم عليها المعرفة به تعالى؛ ولا بد من أن يتقدم على معرفته تعالى العلم بطريق معرفته تعالى، وهي أفعاله المخصوصة كحدوث الجواهر والأجسام. ولا بدّ من أن يتقدم النظر على العلم بحدوث الأجسام، لأنه طريقه، فصحّ أن النظر في طريق معرفته تعالى هو أول الواجبات. وإذا صح ذلك فلنبتدىء بالنظر في حدوث الجواهر والأجسام.

باب في بيان أنه لا دليل على الله إلا أفعاله المخصوصة

وإذا ثبت أن / العاقل قد كلف اكتساب العلم، وأنه لا طريق إلى العلم ٦٨ و
المكتسب إلا الاستدلال بالأدلّة، وثبت أنه تعالى غير معلوم باضطرار، وبيّنّا
أن الاستدلال بالأدلة السمعية لا يصحّ أن يوصل إلى العلم به تعالى؛ ثبت أنه
لا طريق إلى المعرفة به إلا الاستدلال بالأدلة العقليّة. وهي على ضربين، أحدهما
تأثير صادر عن مؤثّر يدل على مؤثّره، والثاني مؤثّر موجب يدل على موجَبه أو
ما يجري مجرى ذلك على ما سنبيّنه، إن شاء الله تعالى. والضرب الأول على
ضربين، أحدهما تأثير صادر عن مؤثّر على طريقة الاختيار وهو الفعل، والثاني
تأثير عن مؤثّر موجِب، وهو حكم العلّة أو مسبَّب السبب. وسنبين فيما بعد،
إن شاء الله تعالى، أن ذاته ليست بموجِبة فتكون علّةً أو سبباً، فلم يصح أن
يكون الدليل عليه هو حكمه أو مسبَّبه. وسنبين أيضاً أنه تعالى قديم وأنه منفرد
بالقدم، فلم يصح أن يكون الدليل عليه هو ذات موجِبة لذاته تعالى، فلم يبق
إلا أن الدليل[1] عليه تعالى ليست إلا أفعاله.

فإن قيل: هلّا استدللتم عليه بالأخبار المتواترة كما تستدلون / بها على البلدان ٦٨ ظ
وغيرها، قيل له: إن من يقول من شيوخنا: إن العلم بمخبَر الأخبار ضروري،
لا يلزمه هذا السؤال، لأنه يقول: إن العلم به تعالى ليس بعلم ضروري،
ويقول: إن العلم إنما يحصل بإخبار من يعلم المخبَر ضرورةً، والمخبِرون عن الله
تعالى لم يعلموه ضرورةً. ومن يقول: إنه علم مكتسب، يقول: إن الاستدلال
بالأخبار إنما يتمّ إذا علمنا أن المخبِرين أخبروا عما شاهدوه على وجه لا يجوز
دخول اللبس عليهم فيه، أو يستند علمهم إلى المشاهدة على هذا الوجه. ألا
ترى أنا لو شككنا في أنه التبس عليهم ما يخبرون عنه لم يحصل لنا العلم بما

١. الدليل: ذات الدليل (والذال مشطوبة)

أخبروا عنه؟ والمخبرون عنه تعالى لا يخبرون عن مشاهدة ولا يستند إخبارهم أيضاً إلى مشاهدة، لأنه يتعالى عن المشاهدة، فلم يصح الاستدلال بالأخبار عليه تعالى. ألا ترى أنا نخبر اليهود والنصارى بدعوى نبيّنا عليه السلام النبوّة وبكونه صادقاً في دعواه، فيحصل لهم العلم بدعواه للنبوة ولا يحصل لهم العلم بصدقه؟ ولا فرق بينهما إلا أن إخبارنا بدعواه خبر عن أمر مشاهد لا لبس فيه، وخبرنا عن صدقه ليس بخبر عن أمر مشاهد، فصحّ
٦٩ و أن الدليل عليه تعالى ليس / إلا أفعاله.

وكلّ فعل فإنه يصحّ أن يُستدلّ به على فاعلٍ ما. وليس غرضنا أن نثبت صانعاً ما، وإنما غرضنا أن نثبت صانعاً قديماً مخالفاً للجواهر والأعراض، فلا بد من أن نستدلّ عليه بأفعاله التي لا تصح من القادرين من الأجسام. وهي على ضربين، جواهر وأعراض مخصوصة كالألوان والطعوم والروائح. والاستدلال عليه تعالى بالجواهر أولى من الاستدلال عليه تعالى بغيرها لوجهين، أحدهما أنا متى استدللنا عليه تعالى بالجواهر فبيّنا حدوثها دخل في ضمن ذلك حدوث الأعراض كلّها، فيعلم أنه تعالى صانع للجواهر والأعراض التي لا تصح من القادرين من الأجسام. ومتى استدللنا عليه بالأعراض المخصوصة لم يدخل في ضمن حدوثها حدوث الأجسام، فلا يُعلم أنّه تعالى صانع للجواهر. والوجه الثاني أنه لا بد من العلم بحدوث الأجسام في العلم بكمال التوحيد، وهو إذا أردنا أن نعلم أنه لا قديم سواه، فكانت البداية بها في الاستدلال مع كونه أجمع للفوائد أولى. فإذا صحّ ما ذكرنا فلنشرع في الدلالة على حدوث الجواهر. /

٦٩ ظ باب في الدلالة على حدوث الجواهر والأجسام

يدلّ على ذلك أن الأجسام لا تسبق جنس الحركات والسكنات المحدَثة، وكل

ما لا يسبق المحدَث فهو محدَث. قال شيوخنا رحمهم الله: وهذه الدلالة تشتمل على أصلين، أحدهما أن الجسم لا يسبق الحوادث، والثاني أن ما لا يسبق المحدث فهو محدث.

أما الأصل الأول فإنه يشتمل على دعاوٍ ثلاث، احداها إثبات الحوادث التي هي جنس الحركات والسكنات، وثانيها أن الجسم لا يتقدّمها في الوجود، وثالثها أنها حوادث. والأصل الثاني، وهو أن ما لا يسبق المحدَث فهو محدَث، فإنه لا يشتمل إلا على نفسه. وينبغي قبل تصحيح هذه الدعاوي أن نبين ما الجوهر وما الجسم وما القديم وما المحدث، لأنه لا يصحّ إثبات صفة لشيء ولا نفي صفة عنه إلا وقد عقلنا ما تثبت الصفة له وما تُنفى عنه الصفة، ولا بد أيضاً أن يُعقل أولاً الصفة التي نُثبتها أو ننفيها. ولما كان طريقنا إلى إثبات حدوث الجواهر هي الأعراض التي هي الأكوان التي ترجع إليها الحركة والسكون والافتراق / والاجتماع ٧٠ و
وجب أن نبين ما العرض وما الكون وما الحركة وما السكون وما الافتراق وما الاجتماع، لأنه لا يصح منا التوصّل بما لا نعرفه إلى ما نعرفه.

فنقول: الجوهر هو الذي يشغل الحيّز وليس له طول ولا عَرْض ولا عمق، والجسم هو الطويل العريض العميق. والقديم هو الذي لا أول لوجوده، والمحدَث هو الذي لوجوده أول. وأما العَرَض فهو الذي يحدث في الجوهر من غير تجاوز، وهذا الحدّ مستمرّ على قول من لا يُثبت عرضاً لا في محل، وهو الصحيح. وحدّه شيوخنا بأنه الذي يعرض في الوجود وليس له لبث كلبث الجواهر والأجسام. وإنما قالوا: يعرض في الوجود، لتدخل فيه إرادة القديم وكراهته والفناء، لأنها لا تعرض على الأجسام، بل تحدث عندهم لا في محلّ. وأما الكون فهو حصول الجوهر في جهة، وأمّا الحركة فهي زوال الجسم من جهة إلى جهة. فإن قيل: أليس أن الجوهر، لو قلبه الله تعالى في جهته التي هو فيها، فجعل جهته المحاذية للأرض محاذية للسماء وما كان منه محاذياً للسماء محاذياً للأرض، / ولم يُخرجه من تلك الجهة، لكان قد تحرّك، وإن لم يزُل عن ٧٠ ظ

جهةٍ إلى جهة، قيل له: إنه لو صح ما ذكرتَه لما سمّاه أهل اللغة حركة، لأنهم وضعوا الأسماء للأمور الظاهرة المعلومة باضطرار، والذي ذكرته هو من الأمور الغامضة، فما ينبغي أن يضعوا له اسم الحركة أو السكون. والسكون هو لبث الجسم في جهة. والاجتماع هو تماسّ جوهرين؛ والافتراق هو حصول جوهرين غير متماسّين. وأما تصحيح الدعاوي التي قدّمناها فنحن نفصّلها فصولاً.

فصل في إثبات الأكوان

أما إثباتها فمعلوم باضطرار، لأنّ أحدًا لا يشكّ في حصول الجسم في جهة ولا في تحرُّكه وسكونه. والذي يدلّ على أنها أمور زائدة على الجسم أن تحرك الجسم وسكونه وكونه كائناً تتبدل على الجسم، ونفس الجسم لا يتبدّل، فما يتبدل لا بد من أن يكون غيرًا لما يتبدل. ولأن أحدنا يقدر على تحريك الجسم وتسكينه، ولا يقدر على نفسه، فما يقدر عليه هو غير ما لا يقدر عليه. ولأن العقلاء يعلمون أن كون الجسم حجماً طويلاً عريضاً عميقاً ليس هو[1] كونه مارّاً في الجهات ولا كونه واقفاً فيها أو كونه مفارقاً لغيره أو مماسّاً / له، كما يعلمون أن كونه أسود ٧١ و
أو أبيض ليس هو كونه حجماً.

فصل

والذي يدل على أن الجسم لا يسبق هذه الأمور في الوجود هو أن الجسم لا يمكن تقديره موجودًا إلا حاصلاً في جهة من الجهات الستّ، إما فوق وإما تحت وإما قدّام وإما خلف وإما في اليمين أو في الشمال، ولا يُعقل باقياً إلا

١. هو: هي

مازّاً في الجهات أو لابثاً في بعضها. ولا يُعقل جسمان إلا وهما متماسّان أو غير متماسين، فصح أن الجسم لا يُعقل متقدّماً على هذه الأمور. وبطل بما ذكرناه قول أصحاب الهيولى الذين يقولون: إن طينة العالم كانت موجودةً لم تزل عاريةً عن هذه الأحوال، ثم حدثت من بعد فيها الحوادث من حركة وسكون وافتراق واجتماع. ويقال لهم أيضاً: لو جاز كون الطينة عاريةً من هذه الأمور لجاز أن تعرى من الصورة والشكل. فإن قالوا: إنا لا نتوهّم حجماً إلا على صورة، قيل لهم: كما لا يُتوهم ما ذكرتم من دون صورة فكذلك لا يتوهم الحجم إلا على الأحوال التي ذكرناها.

فصل

وأما / الدلالة على أن هذه الأمور محدثة فهي أنه ما من كون ولا حركة ولا ٧١ ظ
سكون إلا ويجوز عليه العدم والانتفاء. والقديم لا يجوز عليه العدم، فهي إذاً ليست بقديمة. فإذا لم تكن قديمة فهي محدّثة. وإنما قلنا: إنه يجوز عليها العدم، لأنه ما من جسم ساكن إلا ويجوز أن يزول سكونه بأن يحرّكه محرّك إما بجملته أو بأجزائه، وما من متحرك إلا ويجوز أن يزول من حركةٍ إلى حركة، وكذلك هذا في كل مجتمعٍ ومفترقٍ. ولأن الأجسام فيما تبينّا إنما صح عليها التنقّل في الجهات والوقوف فيها تارةً لكونها أجراماً. يبين ذلك أنا متى قدّرنا الجسم جرماً عارياً عن جميع صفاته المعقولة فإنا نعقل جواز التنقل عليه والوقوف في الجهات، ومتى قدّرناه غير حجم لم يُعقل فيه جواز التنقّل والوقوف. فعلمنا أن التحيّز هو المصحّح لهذا الحكم، فكل ما شاركها في كونها أجراماً يجب أن يشاركها في جواز التنقل في الجهات وجواز الوقوف فيها. وإذا كانت هذه صفةً جائزة على الأجسام كلها صح أن تخرج عنها، فصح أن الأكوان يجوز عليها الانتفاء والعدم. وإنما قلنا: إن القديم لا يجوز عليه العدم؛ لأن القديم يجب

٧٢ و وجوده / لم يزل لا لأمر، وما وجب وجوده في بعض الأحوال لا لأمرٍ لم يختصّ وجوب وجوده ببعض الأوقات دون بعض، وإذا وجب وجوده في جميع الأوقات، استحال عدمه.

وإنما قلنا: إن القديم واجب الوجود لم يزل، لأن القديم هو الذي لا أولّ لوجوده، فلا يخلو إما أن يجب وجوده لم يزل، أو يجوز بدلاً من وجوده أن لا يوجد. ولو كان جائز الوجود لم يجز أن يختصّ بالوجود بدلاً من أن لا يوجد إلا لأمر، وذلك إما مؤثّر بطريقة الاختيار، وهو القادر؛ أو بطريقة الإيجاب. ولا يجوز أن يكون وجود القديم بالفاعل، لأن المعقول من الفاعل هو الذي يجعل الشيء عن عدم، والقديم ليس له حالة عدم. ولا يجوز أن يكون المؤثر فيه أمرًا موجباً، لأن ذلك الأمر لا بد من أن يكون قديماً، فلا يمكن أن يقال: إن وجود القديم حاصل بذلك الشيء، بأولى من أن يقال: إن وجود ذلك الشيء حاصل بالقديم. وفي ذلك التباس العلّة بالمعلول.

فإن قيل: إن أحد القديمين يكون واجب الوجود بذاته والآخر يكون ممكن

٧٢ ظ الوجود بذاته، وواجب / الوجود هو القديم الأول، فلا تلتبس العلّة بالمعلول، قيل له: إنه إذا لم ينفصل أحدهما عن الآخر في وجوب الوجود، وإن كان أحدهما واجب الوجود لغيره، لم يكن لنا طريق إلى العلم بواجب الوجود لذاته منهما، وفي ذلك الالتباسُ الذي ذكرناه. ولأن وجود القديم لو احتاج إلى أمر موجب لاحتاج أيضاً وجود ذلك الأمر إلى أمر آخر، فيؤدّي إلى ما لا نهاية له. فصحّ أنّ القديم واجب الوجود لم يزل. وثبت بما ذكرنا أيضاً أنه واجب الوجود لا لأمر، لأن المؤثر في وجوب وجوده إما مختار أو موجِب، وقد بطل الأمران بما ذكرنا. وإذا وجب وجوده لا لأمر فليس بأن يجب وجوده في حالٍ أولى من حال، فكان واجباً في كل حال، فاستحال عدمه. والأعراض يجوز عليها العدم، فصحّ أنها محدثة.

فصل

وأما الدلالة على أن ما لم يسبق المحدَث فهو محدَث فهي أن المحدث هو ما وُجد بعد العدم، فإذا لم يسبقه في الوجود غيره فقد شاركه في حقيقة الحدوث؛ فلم يصحّ أن يكون قديماً. وإنما قلنا: إنه يشاركه في حقيقة الحدوث؛ لأنه / إذا لم ٧٣ و
يسبقه في الوجود فإما أن يكون وُجد معه أو بعده، وكلاهما يُنبىء أنه وجد بعد العدم، فصح أنه شاركه في حقيقة الحدوث. ولأن القديم هو الذي لا أول لوجوده، فلو كان هذا قديماً لسبق المحدث، فلمّا لم يسبقه دلّ على أنه محدث.

فإن قيل: ما أنكرتم أن تكون الحوادث تحدث شيئاً قبل شيء لا إلى أول، فلا يسبقها الجسم ويكون قديماً، لأنه إنما يلزم أن يكون الجسم محدَثاً إذا لم يسبق محدَثاً بعينه أو حوادث محصورة، فأما إذا لم يسبق حوادث لا نهاية لها من قِبل أولها فلا يلزم منه حِدث الجسم، واعلم أن هذه الشبهة اعتمدها أهل الدهر وكل من أثبت الجسم قديماً، نحو الثنويّة وأصحاب الطبائع وغيرهم، فلا بد من زيادة اعتناء[1] بحلّها. وقد استدلّ شيوخنا رحمهم الله على إبطال القول بإثبات حوادث لا أول لها بوجوه، منها ما استدلّ به قاضي القضاة رحمه الله في المغني، فقال: لو كانت الحوادث لا أول لها لكان فيها واحد قديم، فيكون وجوده كوجود الجسم، ومتى قيل: إن فيها قديماً بطل بما بيّنا أنها محدثة. /
وحُكي أيضاً عن الشيخ أبي هاشم رحمه الله أنه قال: إنهم مناقضون في اللفظ ٧٣ ظ
والمعنى، لأنهم متى قالوا في الحوادث الماضية: إنها محدَثة، نقض ذلك قولهم: إنّها لا أول لها، وإن قالوا: فيها قديم، أو: إنها قديمة؛ نقضوا قولهم: إنها حوادث.

واعترض ذلك الشيخ أبو الحسين رحمه الله فقال: إن هذا بناء منكم على

---

١. اعتناء: واعتنا

أن فيها واحدًا وجوده كوجود الجسم في الأول، وهذا إن بيّنتموه فقد بيّنتم المسألة. قال: وإنما يتناقض قولهم إذا قالوا: إنها بجملتها حادثة ومع ذلك لا أول لها، فأما إذا قالوا: إن كل واحد منها[1] محدث وجماعتها لا أول لها، فليس ذلك بمتناقض. فإن قلتم: إنهم إذا قالوا: إن جماعتها لا أول لها، لم يكن بدّ من أن يعتقدوا أن فيها قديماً، قيل لكم: فبيّنوا ذلك، لأنه يمكن أن يُعتقد أن كل واحد منها محدث ولا يوجد فيها واحد معيّن هو أول لها، فيقال: إنه قديم.

ولقائل أن يقول: إنه يمكن أن يبيَّن أنه لا بد لهم من أن يعتقدوا أن فيها واحدًا قديماً، إذا اعتقدوا أنه لا أول لها، بأن يقال لهم: أرأيتم لو فرضنا هذه
٧٤ و الحوادث التي لا يسبقها الجسم / القديم باقية مع الجسم لا تُعدَم عنه، وإن كانت تحدث شيئاً بعد شيء، أيجب أن تكون قديمة أو يكون فيها قديم؟ فإن قالوا: لا يجب ذلك، قيل لهم: وكيف لا يجب ذلك والجسم القديم لم يسبقها، وهي مستمرّة الوجود كاستمرار وجود القديم، ولا أول لوجودها كما لا أول لوجود القديم؟ ويقال لهم: أرأيتم لو فرضنا الجسم موجباً لهذه الحوادث لذاته لا تتقدم ذاته على ما يوجبه، وفرضناها باقيةً معه لا يُعدَم منها شيء، أيجب أن يُعتقد أن فيها قديماً؟ فإن قالوا: لا يجب ذلك، قيل لهم: هذا خروج عن المعقول. ألا ترى أنّا لو فرضنا قُرص الشمس قديماً وفرضناه مولِّدًا للنور لا تسبق ذاته على توليده، وفرضنا ما يولّده من الأنوار شيئاً بعد شيء باقية معه لا تعدم، فإنّا نجد من أنفسنا أنه لا بد من نور معه، يكون وجوده كوجود القرص، لا يمكننا دفع ذلك عن أنفسنا. ولهذا لما اعتقدت الثنوية في النور أنه قديم لم يمكنهم أن يعتقدوا في بياضه أنه ليس بأزلي كذات النور. وكذلك من
٧٤ ظ قال من الفلاسفة: إن الباريء تعالى علّة قديمة، لم يمكنهم أن يعتقدوا / أن

١. منها: منهما

معلوله ليس بقديم، حتى قال بعضهم: إنه جواد، لم يزل معه جوده، ولم يقل: إن جوده محدَث، فأوجب لذلك قِدم العالم. وإذا وجب فيما فرضناه أن يكون فيها قديم، فكذلك في قولهم: إنها حوادث لا أول لها، لأنه إذا وجب فيما يحدث شيئاً بعد شيء ولا أول له ولا يعدم ما يحدث منها أن يكون فيه قديم، فكذلك فيما يحدث شيئاً بعد شيء إذا لم يكن له أول، وإن كان يعدم بعد وجوده، فصحَّ بما ذكرنا أنهم مناقضون في المعنى والعبارة.

وللمجيب أن يجيب عن ذلك فيقول: إنَّ الحوادث إذا جاز أن تُعقل شيئاً قبل شيء لا إلى أول، وفُرضت كذلك صحة[1] أن يكون وجود مجموعها كوجود القديم، لم يمتنع، إذا قُدِّرتْ باقيةً لم يعدم عنها شيء، أن لا يكون فيها قديم وجوده كوجود الجسم، لأنه لا فرق بين أن تكون شيئاً قبل شيء لا إلى أول وتبقى أو تعدم، لأن في كلا[2] الحالين يصح أن يكون وجود مجموعها كوجود القديم، لأنها من حيث لا أوّل لها يُشبه وجود مجموعها وجود القديم، فلا يجب أن يكون فيها واحد قديم حتى يساوي وجوده وجود القديم. وكذلك إذا / كان ٧٥ و
هذا القديم موجباً لها شيئاً فشيئاً لا إلى أول، لم يجب أن يكون فيها قديم أيضاً، لأن مجموعها يصحّ أن يقارن[3] القديم الموجِب، فلا يخلو ذلك الموجب عن الإيجاب في وقت من الأوقات. وليس كذلك إذا كان الموجَب شيئاً واحدًا وكان الموجِب قديماً، لأنه يلزم أن يكون الموجَب قديماً، لأنه لو كان محدَثاً لم يصح أن يكون موجِبه قديماً، لأن القديم يجب أن يسبق المحدَث سبقاً أزليّاً، فلو سبقه موجِبه ولم يوجبه بطل كونُه موجِباً. ولا كذلك الموجَبات التي لا أول لها؛ لأنه يصح أن يقارن وجود مجموعها وجود القديم، فصحَّ أن لا ينفكَّ عن إيجابها شيئاً فشيئاً، وإن كان كل واحد منها محدثاً، ولا يلزم أن يكون منها قديم.

---

١. صحة: صح ٢. كلا: كل ٣. يقارن: يفارق

والاعتراض على هذا الجواب أن يقال: اليس القديم سابقاً على كل واحد من هذه الحوادث سبقاً لا أول له؟ فلا بد من: بلى. فيقال لهم: فكيف يصح أن يعتقد العاقل في جملة يسبق كلَّ واحد من أجزائها غيرها، وليس فيها شيء ولا جملة منها إلا ويسبقها غيرها، أن يعتقد فيها أنه لا أول لها ولا يعتقد أن فيها
٧٥ ظ قديماً؟ أرأيتم لو / قدّرنا محدِثاً تسبق ذاته على ما يُحدِثه أحدثَ كل واحد منها، أو قدّرنا لكل واحد من آحادها محدثاً قديماً، أيجب في ذلك القادر الواحد الذي أحدث آحادها وسبق كلَّ واحد منها أن يسبق جملتها؟ وهل يجب في القادرين المحدِثين لآحادها، وهم بعدد آحادها، أن يسبقوا[1] جملتها أم لا؟ فإن قالوا: لا يجب ذلك، قيل لهم: وكيف لا يجب فيمن يسبق كل واحد منها سبقاً لا أول له أن لا يسبق جملتها؟ ولو جاز هذا لجاز أيضاً أن يقال: إن المحدِث لكل واحد منها ليس بمحدِث لجملتها، أو يقال: إن المحدثين السابقين لكل واحد منها، وهم مساوون لآحادها في العدد، إنهم غير سابقين لجملتها ولا محدِثين لجملتها. فإذا استحال كونهم غير محدِثين لجملتها فكذلك القول بأنهم غير سابقين لجملتها. فصح أنه لا يمكن أن يُعتقد في القديم السابق على كل واحد من آحاد الجملة أنه لم يسبق جملتها إلا أن يعتقد أنها قديمة أو فيها قديم، وأن من قال: إنها حوادث ولا أول لها، وإن الجسم القديم لم يسبقها في الوجود، مناقض في المعنى والعبارة.

٧٦ و واستدلّ الشيخ أبو الحسين رحمه الله / لذلك فقال: إنّ كونها حوادث ولا أول لها محال. يبين ذلك أن كونها حوادث يقتضي تقدم العدم على كل واحد منها تقدُّماً لا أول له، وكل واحد منها مشارك للآخر في هذا الحكم، أعني أن يتقدمه عدمُه تقدماً أزلياً. وكونها لا أول لها يقتضي أنه لم ينقطع وجودها من قبل أولها. ومتى كان الجسم قديماً عند المخالف، لزم أن لا يتقدم الجسمَ القديم وجودُها كما لا يتقدّم عدمها. ومحال أن يكون الشيء لا يتقدّم أمورًا ولا يتقدّم

١. يسبقوا: سبق

ما هو سابق على كل واحد من تلك الأمور سبقاً أزليّاً، لأنه يصير حكم السابق والمسبوق في السبق والتقدّم حكماً واحدًا، وهذا محال. فإن قيل: إنما تتمّ دلالتكم هذه إذا بيّنتم أن العدم إذا تقدّم كلَّ واحد منها فقد تقدم جملتها، فحينئذ يتبين أنه لا يجوز أن لا يكون لجملتها أوّل؛ قيل له: إنّا متى بينا ذلك تبين أنه لا بد من أن يكون لجملتها أوّل، ومتى لم نبين ذلك بهذا الوجه وبيناه بالوجه الثاني الذي فرضناه صحّ أيضاً، لأنا كما نعلم أنه يستحيل أن يتقدم العدمُ جميعها ولا يتقدم جميعها فكذلك نعلم استحالة كون الشيء الواحد / غير منفكّ من أمور وغير منفك عما يسبق على كل واحد منها سبقاً أزليّاً. ٧٦ ظ

واستدل شيوخنا رحمهم الله لذلك أيضاً فقالوا: إن الحادث يحتاج إلى محدِث قادر، ومن حقّ القادر أن يتقدم فعلَه. فهذه الحوادث التي فرضها الخصم لا بد أن يتقدمها فاعلها، وما تقدمه غيره لا يكون إلا متناهياً. فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون الفاعل متقدماً على كل واحد منها ولا يكون متقدماً لجملتها لأنه لا أول لجملتها، قيل له: إذا كانت جملتها حوادث فلا بد من حدوثها بالفاعل، وصارت الجملة كحادث واحد في وجوب تقدّم الفاعل عليها. فإن قيل: قولكم: إن جملتها حوادث، يقتضي أنها متناهية، وهي عندنا غير متناهية، فنمتنع من هذه العبارة ويسقط ما ألزمتموه على هذه العبارة، قيل له: إنّا لم نُلزم ما ذكرناه على عبارة فيصحّ ما قلته، وإنما ألزمنا ذلك على المعنى، لأنا نقول للخصم: إنا عنينا بقولنا: إن جملتها حوادث، أي ما قدّرتَه وتوهّمته من هذه الأمور؛ ولا بد من أن تكون مستندة إلى الفاعل، إذ لا يجوز أن تحدث بنفسها. وإذا كان ما / توهمتم حاصلاً بالقادر ثبت تقدّم القادر لها، فلم يصحّ أن تكون غير متناهية. ٧٧ و

فإن قيل: ألستم تقولون: إن القديم تعالى يصحّ منه الفعل في كل وقت لا إلى أول؟ فقدِّروا حدوث الفعل بدلاً من صحّته لا إلى أول، فكما تقولون:

يصح أن يُحدث أفعالاً وقتاً قبل وقت لا[1] إلى أول، فقولوا: إنه يحدث أفعالاً وقتاً قبل وقت لا إلى أول. ومتى جوّزتم ذلك لم يجب أن يكون سابقاً على حدوث الأفعال شيئاً قبل شيء لا إلى أول، كما أنه لا يسبق على صحّة الأفعال منه وقتاً قبل وقت لا إلى أول، قيل له: إن صحة الفعل من القادر يراد بها تمكّنه من إيجاده على الوجه الذي يصح وجوده في نفسه. والصحة على هذا المعنى ليس يسبق كونه تعالى قادرًا عليها، بل هو متمكّن من إيجاد الفعل لم يزل على الوجه الذي يصح في نفسه. وليس كذلك حدوث الفعل من القادر، لأنه لا بد من أن يسبق كونُه قادرًا عليه، فاستحال أن يحدث منه تعالى حوادث شيئاً قبل شيء لا إلى أول، لأنه لا بد من أن يتقدم كونه قادرًا على مجموعها، لأن المجموع حادث منه، فهو كحادث واحد على ما تقدّم. وما /
٧٧ ظ تقدمه غيره لا بد من أن يكون متناهياً

والاقتصار على هذا القدر إنما يصح على قول شيوخنا أصحاب أبي هاشم رحمهم الله لأنهم يقولون: إن الحدوث هو علّة في الحاجة إلى قادر مختار، فكل حادث لا بد من أن يكون محتاجاً إلى قادر، والقادر لا بد من أن يكون سابقاً على مقدوره. فأما من لا يقول بذلك فلا بد من أن يرتّب هذه الدلالة على قوله هكذا: الأكوان الماضية هي محدَثة. والمحدَث لا بد له من محدِث، ومحدِثها إما أن يكون موجباً أو مختارًا. فإن كان موجباً فإما أن يكون قديماً أو محدَثاً، وإن كان محدَثاً، فإما أن يكون واحدًا أو عددًا متناهياً أو عددًا لا نهاية له. فإذا بطل الموجب بأقسامه لم يبق إلا أن يكون مختارًا. والمختار لا بد أن يكون سابقاً على ما يحدثه، فلا بد أن تكون الأكوان الحادثة متناهية من قِبل أولها. وإنما قلنا: إنه لا يجوز أن يكون موجبا قديماً، لأنه لا يخلو من أن يوجب[2] ما يوجبه متقدّماً عليه أو يوجبه في حاله، والأول يقتضي أن تكون هذه

١. لا: الا ٢. يوجب: موجب

الحوادث متناهية من قبل / أولها، لأن ذلك القديم يجب أن يتقدم جميعَها كما ٧٨ و
يجب مثله في القادر المحدِث. وإن كان موجباً في حاله لم يخل إما أن يكون واحدًا أو أكثر من واحد. فإن كان واحدًا، أدى إلى أن يوجب[1] المتضادّات في حالة واحدة، لأنه ليس بأن يوجب البعض أولى من البعض، أو أن لا يوجب شيئاً منها. وإن كان الموجب القديم أكثر من واحد، نحو أن يكون بعدد أكوان الأجسام في الجهات، أدّى إلى أن لا يمكن إخراج جسم من جهته، فإن خرج منها بقاهرٍ وجب أن يعود إلى جهته إذا انقضى قهر القاهر، لأن موجبه حاصل ثابت. ولأن تلك القدماء إن كانت موجودةً لا في الأجسام لم يكن بعضها بالإيجاب أولى من بعض، وفي ذلك حصول الأجسام كلّها في الجهات كلّها، أو تتكافأ في إيجاب تلك الموجبات، فلا يحصل جسم في جهةٍ ما، وفي ذلك خروجها من الجهات كلها. وإن كانت موجودةً في الأجسام لزم ما ألزمناه في القديم الواحد. فإن قيل: ما أنكرتم أن تنتقل تلك الأشياء القديمة في
الأجسام، فلا يلزم ما / قلتم؟ قيل له: إنا سنبين فيما بعد بطلان القول بالانتقال ٧٨ ظ
والكون والظهور، إن شاء الله تعالى.

وإن كان الموجِب محدَثاً فإن كان واحدًا لزم فيه ما ألزمناه في القديم الموجب. ولأنه لا يجوز أن يكون الموجب الواحد مع حدوثه موجباً لحدوث ما لا أول له من الأكوان. وإن كان عددًا متناهياً لزم فيه ما ألزمناه في الواحد المحدَث. وإن كان لا نهاية لعددها وقيل: إن بعضها يولّد بعضاً لا إلى أول، بطل بأنه يجب أن لا يقف تحريك الجسم ولا تسكينه بدواعينا، وأن يتعذّر علينا تحريك الخفيف بأن يولّد ذلك الكونُ تسكينه في الوقت الذي نريد تحريكه، وأن يصحّ من الضعيف تحريك الجبل بأن يوافق إرادة تحريكه توليد ذلك الكون ما يوجب تحريكه. وكذا يلزم مثل ذلك إذا قال: إنها موجودة في المحالّ، وإن

---

١. يوجب: موجب

بعضها بولد بعضاً. فصح أنه لا بد من فاعل محدِث للأكوان تنتهي عنده، وفي ذلك كونها متناهية من قبل أولها.

فإن قيل: إن دليلكم هذا إنما يدلّ على أن أكوان الأجسام متناهية من قِبل
٧٩ و أولها، ولا يدل على أنه لا يجوز حدوث / حوادث غير الأكوان لا أول لها بموجبٍ قديم يوجب في حاله يوجبها شيئاً قبل شيء لا إلى أول، قيل له: إن غرضنا أن نُثبت حدوث الأجسام، فإذا تمّ لنا هذا الغرض دخل في ضمنه أن ما في الأجسام من الأعراض متناهٍ. والذي ذكرتَه نبطله بأن لا طريق إلى العلم بما قدّرتَه، فيجب نفيه على ما سنبين صحة هذه الطريقة، إن شاء الله. فبطل القول بإثبات حوادث لا أول لها، وثبت أن الجسم محدَث، لأنه لا يسبق الحوادث، وبطل قول أصحاب الهيولى وقول الثنوية وقول أهل الدهر وقول كل من أثبت جرماً قديماً، وبطل قول من يثبت حوادث لا أول لها وقول من أثبت طبائع لا أول لها، وقول المشبّهة الذين اعتقدوا أن الله جسم وأنه قديم.

فصل

فإن قيل: إذا علمتم أن الأكوان المحدثة لها أول وأن الجسم لم يسبقها فعلمتم أنه محدَث، أفتقولون: إن علمكم بأن الجسم محدث هو علم ضروري، أو مكتسب؟ فإن كان ضروريّاً فلا حاجة إلى ذكر الدلالة على أن ما لا يسبق المحدَث فهو /
٧٩ ظ محدَث. وإن كان مكتسباً فجوّزوا دخول الشبهة فيه حتى يصحّ من العاقل أن يعلم أن الشيء لم يتقدّم المحدثات ولا يعلم أنه محدَث؛ وهذا بعيد، قيل له: إن العلم بأن ما لم يسبق محدثاً واحدًا أو محدثات محصورة فهو محدَث هو علم ضروريّ في الجملة. فإذا علمنا بالنظر في الدلائل أن الجسم لم يسبق حوادث محصورة علمنا باكتساب أنه محدث، وأدخلناه في جملة ما علمناه ضرورة. فعلِمْنا، والحال هذه، بأن الجسم محدث هو علم مكتسب، لأنه مترتّب على

علوم مكتسبة قبلها، نحو عِلمنا بأن الأكوان محدَثة وأن لها أولاً وأن الجسم لا يسبقها. وكل علم يترتب على علوم مكتسبة قبله[١] فهو علم مكتسب. وأما قول السائل: فجوزوا أن لا يعقل العاقل هذا بأن يدخل على نفسه الشبهة فيه، وإنْ عَلم المقدّمات التي قبل هذا العلم، فيقال له: إنما يجوز ذلك إذا أدخل الشبهة على نفسه في بعض مقدمات هذا العلم، نحو أن يشتبه عليه العلم بأن الأكوان لها أول، فيجوّز أن لا أول لها؛ أو يشتبه عليه / أن الجسم لم يسبقها فجوّز أن ٨٠ و
يسبقها، فلا يعلم، والحال هذه، بأن الجسم محدث. فأما ما دام عالماً بهذه المقدمات ولم يختلّ عنده شيء منها، فلا بد من أن يعلم أن الجسم محدث. وكل علم مكتسب لا يمكنه دفعه عن نفسه إذا كانت مقدّماته سليمة.

فإن قيل: فإذا علمتم أن الجسم محدث إذا لم يسبق الحوادث المحصورة، أفتقولون بأن العلم بأن الجسم لم يسبق الحوادث هو علم بحدوث الجسم، أو تقولون: إن العلم بأنه محدَث هو غير العلم بأنه لم يسبق الحوادث؟ فإن قلتم: إن العلم بأنه لم يسبق الحوادث هو علم بحدوث الجسم، قيل لكم: فلماذا تكلّمتم بعد الفصل بأن الجسم لم يسبق الحوادث في فصل آخر، وهو أن ما لم يسبق المحدَث فهو محدَث، وقلتم: إن العلم بحدوث الجسم يتفرّع على أربع دعاوٍ، وقلتم: إن الدعوى الرابعة هو أن ما لم يسبق المحدَث فهو محدَث؟ وإن قلتم: إن العلم بحدوث الجسم هو غير العلم بأنه لم يسبق الحوادث، قيل لكم: أليس العلم بأن الجسم لم يسبق الحوادث المحصورة هو علم بأنه لم يكن قبلها وكان إما معها أو بعدها؛ فهل / هذا إلا علم بأنه لم يكن موجودًا ثم وُجد؟ وهذا هو العلم ٨٠ ظ
بأنه محدث، قيل له: ذكر قاضي القضاة رحمه الله في المحيط بالتكليف أنّا إنما تكلمنا في هذا الفصل، وهو أن الجسم محدَث إذا لم يسبق الحوادث، بعد الفصل بأن الجسم لم يسبق الحوادث، لأنه يجوز أن يشتبه على المستدلّ، فيجوّز

---

١. قبله: قبلها

أن الحوادث لا أول لها، فلا يجب أن يكون الجسم محدثاً، وإن لم يسبقها. وهذا الذي ذكره يقتضي أن العلم بأن الجسم إذا لم يتقدّم حوادث محصورة فهو محدَث علمٌ بحدوث الأجسام، وأنه لا يجب بعد ذلك الكلامُ في أن ما لم يسبق المحدَث فهو محدَث.

وحكى عنه شيخنا أبو الحسين رحمه الله في مسألة أملاها في تعلّق الدليل بالمدلول، فقال: سألتُ قاضي القضاة رحمه الله عن العلم بأن الجسم لم يسبق الحوادث المحصورة، هل هو علم بحدوث الجسم؟ فقال: إنا إنما نعلم أن الجوهر لا ينفك من الأعراض، فنعلم باضطرار حاله كحالها في قدم أو حدوث، فإذا علمنا أن الأعراض محدَثة علمنا أن حاله[1] كحالها في الحدوث. قال الشيخ أبو
٨١ و الحسين رحمه الله: ولقائل / أن يقول: ليس هذا بجواب عن الاعتراض على قولكم: إن العلم بأن الشيء محدث ليس بغير العلم بأنه لم يسبق الحوادث. وأيضاً، فقولنا: إن الجوهر[2] لا ينفكّ من الأعراض، لا يعطينا أن حكمه حكمها في القدم؛ لأن ذلك إنما يمنع من أن ينفرد الجوهر من الأعراض ولا يمنع من انفراد العرض من الجوهر، فلا يمنع ذلك من كون العرض قديماً من دون الجوهر. وأيضاً، فإنّ عِلمنا بأن الجوهر لا ينفك من الأعراض يتضمّن العلم بأن الأعراض، إذا كانت معدومة، فالجوهر معدوم، أو هو علم بأن الأعراض، إذا كانت معدومة، فالجوهر معدوم. فإذا علمنا أن الأعراض محدثة فقد علمنا عدمها من قبل، فعلمنا بذلك عدم الجواهر التي لا تنفك منها، فلا معنى لقولكم: إنّا متى علمنا أن لجوهر لا ينفك من الأعراض المحدثة علمنا أن حكمه كحكمها في الحدوث؛ لأن هذا يفيد أن العلم بأحدهما غير العلم بالآخر، وقد بيّنا أن العلم بأحدهما هو علم بالآخر أو يتضمن العلم بالآخر. وأيضاً، فإن كان الأمر على ما قلتَه فيجب أن يكون دليل حدوث الجوهر مبنيّاً على أربع دعاوٍ[3]، إثبات

١. حاله: حالها ٢. الجوهر: الجواهر ٣. دعاوٍ: دَعَاوى

٨١ ظ الأعراض، وأنها محدثة، وأن لها أولاً، / وأن الجسم لا ينفكّ منها، ولا يكون في الدعاوي أن ما لم يسبق المحدَث فهو محدَث. والسؤال إنما توجّه عليكم في أن هذه الدعاوي لا بد منها، فمتى أسقطتموها فقد سلمتم للسائل ما أراده.

وقال الشيخ أبو الحسين رحمه الله: وقد وقع في استدلالات المنطقيّين ما هو استدلال بالشيء على نفسه، وكذلك في استدلالات المتكلّمين. أما في كلام المنطقيين فمثال قولهم: إن الإنسان جسم متنفّس حسّاس متحرّك بإرادة، وكل ما هذا سبيله فهو حيّ؛ فالإنسان إذًا حي. فإذا قيل لهم: إذا كان معنى الحي هو أنه جسم متنفس حساس متحرك بإرادة فقد استدللتم بالشيء على نفسه، اللهمّ إلا أن يكون غرضكم بهذا الاستدلال هو أن ما هذا حاله يسمّى حيّاً؛ وهذا غير صحيح لأن البرهان لا يركّب لأجل الأسماء. قالوا: ليس باستدلال بالشيء على نفسه، وإنما هو يوصل بأمور مفردة إلى جملة مركّبة؛ كأنّا لما علمنا بأن هذا الشيء جسم متنفس حساس متحرك بإرادة علمنا أنه حي، إذ الحي هو جملة هذه الأمور. فيقال: إن الحي ليس بشيء غير هذه الأمور التي ذكرتموها مفردة، فيطلب / العلم به ويقال: إنما يُتوصل بهذه الأمور إليه، فبطل ٨٢ و قولكم: إن هذا ليس باستدلال بالشيء على نفسه.

وأما في كلام المتكلّمين فمن ذلك ما تقدم من أن الجسم لم يسبق الحوادث المحصورة، وكل ما هذا حاله فهو محدَث. قال: ونحن نورد دلالة حدوث الجواهر على وجوه، منها أن الجوهر لم يسبق الأعراض المحصورة المحدَثة، وما لم يسبق ما هذا حاله فهو محدَث. وإذا قيل لنا: فقد دخلتم فيما عبتم، قلنا: إنّا لم نورد ذلك على أن العلم بأحدهما غير العلم بالآخر، وإنما أردنا به أن ما كان كذلك فهو معنى المحدَث، وقد يُراد بهذا الكلام ما ذكرناه. ألا ترى أنه يصح أن يقال: الكائن في السوق كائن في موضع البيع والشِرَى، ويراد بذلك أن المعقول من قولنا: سوق، أنه موضع البيع والشرى، وليس يراد بذلك أن أحدهما صفة تتبع الآخر؟ وقد يقول الإنسان: ما كان جسماً فهو محدَث، على معنى أن

الحدوث معنى غير الجسميّة. فإذا صحّ أن يراد بهذا الكلام كلاً[١] هذين
٨٢ ظ المعنيين، فنحن نريد به الأول دون الثاني، / فقد سلمنا مما عبنا على غيرنا.
ولذلك متى سُئلنا بيان ذلك لم نعمل أكثر من أن نقول: إن معنى قولنا: إن الشيء لم يسبق الحوادث المحصورة، هو أنه لم يوجد قبلها. فإذا كان الجسم موجودًا الآن، ولم يوجد قبلها، فقد عُلم أنه إنما وُجد معها أو بعدها، فهو إذًا موجود بعد أن لم يكن موجودًا، وهذا هو حقيقة المحدَث.

وقد قال شيوخنا رحمهم الله: إن ما لم يسبق المحدَث فقد شاركه في حقيقة الحدوث، وما شارك الشيء في حقيقة الصفة فقد شاركه فيها. فتوصلوا بإثبات حقيقة الصفة وحدّها إلى إثباتها. وينبغي أن يكون الأمر على ما قلناه لأن ذلك استدلال بأمر معلوم على أمر آخر غير معلوم. فإذا صحّ ذلك استدللنا على حدوث الجوهر[٢] وقلنا : الدليل على ذلك أنه لم يسبق الأكوان المحدثة، وما هذا حاله فهو محدث. فإذا سئلنا الدلالة على أن الجوهر لم يسبق الأكوان المحدثة قلنا: هذا سؤال عن شيئين، أحدهما أن الجسم لم يسبق الأكوان، والآخر أنها محدثة. أما الأول فعلوم بالاضطرار، لأنا نعني بالأكوان حصول الجوهر في
٨٣ و المحاذاة، ومعلوم بالاضطرار / استحالة خلو الجوهر من أن يكون في جهة. وأما الدلالة على أن الأكوان محدثة فهي ما تقدمت من جواز انتفائها. ومتى جرى الأمر هكذا! كانت دلالة حدوث الأجسام مرتبة على مقدمتين على ما بيناه.
ووجهٌ آخر في ترتيب دلالة حدوث الجسم، وهو أن نقول: الجوهر لم يسبق الأحوال المحدثة التي لها أول، وكل ما هذه سبيله فهو محدث. وهذا الذي ذكرناه ثانياً يدلّ على أنه أراد بالترتيب الأول أن حدوث الجسم يُعلم بالمقدمتين اللتين ذكرهما من أن الجسم لم يسبق الأكوان، والثانية أنها محدثة، تكفيان في العلم بحدوث الجسم. ثم إذا سُئلنا عن أن للأكوان أولاً، قلنا: هذه شبهة

١. كلا: كلي ٢. الجوهر: الجواهر

عرضت، فنجيب عنها، لا أن ذلك مقدّمة ثالثة. والذي ذكرناه ثانياً من ترتيب الدلالة يقتضي أنه جعل قوله: إن للأكوان أولاً، مقدمة ثالثة.

وقال: ووجه آخر في ترتيب الدلالة وهو قياس شرطيّ، وهو هكذا: إن كان للأكوان كلّها حال عدمٍ من قبل، فللجوهر حال عدم من قبل على أن للأكوان حال عدم من قبل، وللجوهر[1] ذلك أيضاً. فإذا ثبت / أن الجوهر كان ٨٣ ظ
معدوماً من قبل، وقد ثبت وجوده الآن، فهو محدَث. أما وجوده الآن فعلوم بالاضطرار، وأما عدمه من قبل فهذا الذي استدللنا عليه. وإذا بان حدوث الأكوان، وأنّ لها أولاً، وأن الجوهر يستحيل أن يخلو منها، صحّت الأدلّة.

فصل

وأما شيوخنا أصحاب أبي هاشم فإنهم قالوا: إن طريقة الأحوال، وإن كان موصلاً إلى العلم بحدوث الأجسام، إلا أن الاستدلال عليه بالمعاني المحدَثة أولى. وسنبين ترجيحهم لطريقة المعاني على طريقة الأحوال بعد أن نبين استدلالهم بالمعاني على حدوث الجسم.

قالوا: الدليل على حدوث الجسم أنه لا يسبق المعاني المحدثة في الوجود: وهي الأكوان، وما لا يسبق المحدَث فهو محدَث. وقسموا هذه الدلالة إلى أربع دعاوٍ[2] كما تقدّم في طريقة الأحوال. قالوا: ونعني بالمعاني التي ترجع إليها الحركة والسكون والافتراق والاجتماع والمجاورة والقرب والبعد، فالكون معنىً يحصل به الجوهر في جهة دون جهة. فإذا كان ذلك المعنى حادثاً عقيب ضدّه بلا فصل سُمّي حركة، وإذا أوجب حصولَ الجوهر في جهة أكثر من وقت واحد سُمّي /
سكوناً، وإذا أوجب كونه مباعداً لغيره سُمّي افتراقاً، وإذا أوجب كونه ٨٤ و

---

١. وللجوهر: فللجوهر ٢. دعاوٍ: دعاوى

مماسّاً لغيره سمّي اجتماعاً ومجاورةً. فإن قَرُب قطع المسافة[1] بين المفارقَين سُمي ذلك الافتراق قرباً، وإن بعُد قطع المسافة سُمّي بُعدًا.

باب في إثبات هذه الأكوان

قالوا: الدليل على إثباتها أنّا نجد الجسم متحرّكاً يمنةً مع جواز أن يتحرك يسرة والحال واحدة والشرط واحد، فلا بد من أمر مخصِّص. قالوا: ونعني بقولنا: والحال واحدة، أن المصحِّح لتحرّكه إلى يمنة وإلى يسرة واحدٌ، وهو كون الجسم متحيِّزًا، ونعني بالشرط وجود الجسم. وهذه الدلالة مبنيّة على أنه يتجدّد للجسم بكونه متحركاً يمنة حال وصفة مع جواز أن يثبت له ضدّها، وهو تحرّكه يسرةً، والحال واحدة، فلا بد من أمر. وربما يوردون هذه الدلالة على وجه آخر، حكى الشيخ أبو الحسين رحمه الله عن قاضي القضاة رحمه الله أنه ذكر في الدرس أنه يكفي في تعليل حصول الجوهر في المحاذاة أن يقال: إنه يثبت له بذلك مفارقة كان يجوز أن لا تثبت له والشرط واحد، سواء علم أن تلك حالة
٨٤ ظ أو ليست[2] بحالة، / أو هي متجدّدة أو غير متجددة. قال الشيخ أبو الحسين رحمه الله: وهذا هو الصحيح لأن الجواز يحوج إلى أمر يترجّح به أحد الحالَين، حكماً كان ذلك أو حالاً. وإذا صحّ ذلك قلنا في الاستدلال: إن الجسم قد اختصّ بمحاذاة وكان يجوز أن لا يختص بها والحال واحدة، فلا بد من أمر. فإن قيل على الطريقة الأولى: ولمَ قلتم: إنه يتحرك إلى يمنة مع جواز تحركه إلى يسرة؟ قيل لهم: إن العلم بذلك ضروري. فإن قيل: ولم قلتم: إن المصحّح لذلك واحد؟ قيل له: لأنّا متى قدّرنا الجسم متعرّياً عن أحواله المعقولة إلا عن كونه متحيِّزًا، فإنّا نجد من أنفسنا أنه يجوز أن يتحرك يمنةً بدلاً من يسرة،

---

١. المسافة: المسافتين ٢. ليست: ليس

ومتى قدّرناه غير متحيّز لم يُعقل ذلك. فعلمنا أن المصحّح لذلك واحد، وعلمنا أنه كون الجسم متحيّزًا. وإذا ثبت هذا في جسم ثبت في كل جسم، لأن الأجسام لا تختلف فيما يجوز عليها لتحيّزها. وأما أن وجود الجسم في الجهتين واحد فهو ظاهر، فعلمنا أن الشرط أيضاً واحد.

فإن قيل: ولم قلتم: إنه لا بد من أمر مخصِّص؟ قيل له: العلم بذلك
ضروري. وربما قالوا: إن ذلك يُعلم / بتأمّل يسير. واستدلّ الشيخ أبو الحسين ٨٥ و
رحمه الله لذلك في كتاب التصفّح، فقال: إنا إذا علمنا جواز تحرّك الجسم إلى يمنة وإلى يسرة على سواء فلو اختص بيمنة دون يسرة لا لأمر مخصّص، لبطل علمنا بأن جواز تحركه إليهما هو على سواء. فإن قيل: ولم قلتم ذلك؟ قيل له: لأنه، إن كان يحصل في الثاني في أحد الجهتين لنفسه لا لأمر، فهو بكونه في تلك الجهة أولى من كونه في الجهة الأخرى، وذلك ينقض جواز كونه في كل واحدة منهما في الثاني على سواء. فإن قيل: ومن أين أن ذلك الأمر معنىً؟ قيل له: إنه لا بد من أمر مخصّص، فإذا لم يجز أن يكون ذلك الأمر هو ذات الجسم وصفاته لأنه كان يجب أن يكون في الجهات كلّها أو لا يكون في جهة أصلاً، إذ لا اختصاص له ببعض الجهات دون بعض، فلا بد من غير، وذلك الغير لا بد من أن يكون له من الاختصاص بذلك الجسم وبتلك الجهة ما ليس له مع غيره من الأجسام والجهات ليكون بإيجابه كونَ ذلك الجسم في تلك الجهة أولى من غيره من الأجسام وغيرها من الجهات، فلا يجوز إلا أن يكون
وجودَ معنى فيه أو عدمه عنه أو كون الفاعل / جاعلاً له كذلك، إذ لا يصح ٨٥ ظ
في غير ذلك الاختصاصُ الذي ذكرناه.

وإنما قلنا: إنه لا يجوز أن يكون في جهة لعدم معنى عنه، لأنه في حال عدمه يزول اختصاصه بذلك الجسم وتلك الجهة، فلمَ صار بأن يكون يمنةً أولى من أن يكون يسرةً؟ ولأن عدم المعنى عنه لا يكون إلا بعد وجوده فيه، ففي حال وجوده، هل كان ذلك الجسم في جهة أم لا؟ إن قال: لا، فقد أحال. وإن قال: نعم،

فقد أثبت المعنى وأثبته موجباً لكون الجسم في جهة. وإن قال: ذلك المعنى قديم، فسنبين أن القديم لا يجوز عليه العدم. فإن قيل: هلّا أبطلتم أن يكون المخصِّص للجسم بالجهة هو عدم معنىً على الإطلاق قبل أن تبطلوا أن يكون المخصص له بالجهة هو عدم المعنى عنه؟ قيل له: إنا أبطلنا ذلك حين بيّنّا أن ما لا اختصاص له بجسم دون جسم ولا بجهة دون جهة لا يجوز أن يكون مخصصاً للجسم المعيّن بجهة معيّنة؛ وعدم المعنى عنه على الإطلاق هذا حاله.

فإن قيل: إنا نُثبت الحركة معنى ونثبته موجباً لتحرّك الجسم، وننفي السكون ونقول: إن الجسم كان لم يزل ساكناً ثم تحرّك لوجود الحركة، ويسكن بعد التحرك لانقطاع الحركة عنه، وكذلك نثبت الاجتماع معنىً وننفي الافتراق،
٨٦ و ونقول: إن الأجسام / كانت لم تزل مفترقة ثم اجتمعت لوجود الاجتماع، قيل له: إن هذا القول يبطُل بما قدّمناه من أن في حال عدم المعنى يزول اختصاصه بالجسم والجهة، فلمَ صار الجسم بأن يسكن يمنةً لعدم الحركة، لأن انقطاعها هو عدمها، أولى[1] من أن يسكن يسرةً؟ ولم صار بأن يفارق غيره من الأجسام لعدم الاجتماع قدرًا أولى من قدر؟ ولأن عدم الحركة لو أوجب كون الجسم ساكناً، وفي حال عدمها يصح أن يوجد فيه حركة أخرى، فيلزم أن يكون الجسم ساكناً متحرّكاً في حال واحدة، لأنه حصل ما يوجب سكونه، وهو عدم هذه الحركة، وما يوجب تحرّكه، وهو وجود الحركة الأخرى.

فإن قيل: إنا نعني بقولنا، إن الجسم يسكن لعدم الحركة؛ هو أن الجسم إذا انتقل عن مكانه وتحرّك في سمت مخصوص، ثم انتهت حركته وانقطعت عند مكان ما، فإنّ الجسم يكون بحصوله في ذلك السمت أولى من سمت آخر، لأن
٨٦ ظ الحركة كانت في ذلك السمت، ويكون الجسم بالكون في المكان / الذي انقطعت فيه الحركة أولى من سائر الأماكن، قيل له: إن الحركة عندنا هو

١. أولى: بأولى

الكون الموجب لكونه كائناً في المكان الثاني عقيب الأول، وليس بين هذين المكانين مدىً، فيقالَ: إن الحركة حصلت فيه وانقطعت عنه عند المكان الثاني. وكلام هذا القائل إنما يتم على قول من يقول: إن الحركة تحصل بين المكانين. ولأن الحركة إذا انقطعت عن الجسم عند حصوله في المكان الأخير ولم ينتقل عنه، فقد حصل فيه معنى به كان في ذلك المكان، كما حصل فيه معنى به كان في المتوسّط، وإنما افترق المكانان لأنه انتقل من المتوسّط ولم ينتقل من الأخير، فصحّ أن المخصص للجسم بالجهة هو وجود معنى.

فإن قيل: ومن أين أن الفاعل لا يجعل الجسم كائناً يمنةً دون يسرة؟ قيل له: إنا لا ننكر ذلك إذا أُريدَ أنه يوجد فيه معنى به يكون يمنة دون يسرة. فإن قيل: ما أنكرتم أن يجعله يمنة دون يسرة من دون أن يوجد فيه معنى؟ قيل له: لأنه لو قدر على أن يجعله كائناً يمنة أو يسرة ابتداءً من دون أن يوجد فيه معنى لوجب أن يقدر على ذات الجسم، ولوجب أن يقدر على أن يجعل الجسم على كل صفة يكون عليها بالفاعلين، نحو أن يجعله أسود وأبيض، أو يجعله حيّاً قادرًا. وإنما قلنا: إن القدرة على ذلك تلزم عليه القدرة على ذات الجسم /
٨٧ و وتلزم عليه القدرة على أن يجعله على كلّ الصفات التي يثبت عليها بالفاعلين، فهو أن الكلام لما كان مقدوراً للقادر منّا، وكل من قدر على أن يجعل الكلام على صفة من الصفات نحو أن يجعله خبرًا أو أمرًا فإنه يجب أن يقدر على ذاته. ولهذا لما لم نقدر على كلام غيرنا لم نقدر على أن نجعله خبرًا، ولا علّة في ذلك إلا أنّا قدرنا على ذات الكلام، فلذلك قدرنا على أن نجعله على صفة، لأن هذا الحكم يثبت بثبوت هذه العلة وينتفي بانتفائها. وكذلك لما قدرنا علىأن نجعل كلامنا خبرًا عن زيد بن عبد الله قدرنا على أن نجعله خبرًا عن غيره من الزيدين. ولا علة في قدرتنا على جعل الكلام على جميع الصفات التي يكون عليها بالفاعل إلا قدرتنا على أن نجعله على صفة، لأنا لما قدرنا على جعله على صفة فقد صار مقدورنا، ومن حقّ مقدور القادر أنيقدر على تصريفه بجميع

الصفات التي يكون عليها بالفاعل؛ ويخرج من ذلك الصفات التي ليست بالفاعل.

فإن قيل: إنكم إذا قلتم: إنه يقدر على أن يجعل الجسم يمنة أو يسرة لمعنى
٨٧ ظ لزمكم أن يقدر على أن يجعله / على سائر الصفات لمعانٍ، وإذا جاز عندكم أن يقدر على معنى دون معنى جاز عندنا أيضاً أن يقدر على صفة دون صفة، قيل له: إن القدرة على معنى دون معنى صحيحٌ ويُعلم باضطرار، ولهذا نعلم أنّا نقدر على كلامنا ولا نقدر على كلام غيرنا. وليس كذلك الشيء الواحد، فإنَّ مَن قدر على أن يجعله على صفةٍ يجب أن يقدر على تصريفه بجميع صفاته كما بيناه في الكلام.

وقد سألوا أنفسهم فقالوا: فإن قال قائل من نفاة الأعراض: لا نسلّم أن الصوت ذات ولا يصحّ لكم بناء الدلالة عليه، وأجابوا عن ذلك بوجهين، أحدهما أنّا لو لم ندل على ذلك لكان لنا أن نقول: إن الصوت لو كان صفة للجسم لكان من يقدر على تجديد هذه الصفة يقدر على تجديد حكم له، ومن لا يقدر على تجديدها[1] لا يقدر على تجديد حكم له. والعلّة في ذلك أنه [من] قدر على تجديد الأصل فقدر على تجديد الفرع، فيجب مثله في الجسم. والثاني أنهم دلّوا على أن الصوت ذات، فقالوا: لو لم يكن الصوت ذاتاً وعرضاً لكان
٨٨ و إما جسماً أو صفة للجسم. ولو كان جسماً لقدرنا على الأجسام / لأنا نقدر على الصوت، ولصحّ عليه البقاء، فكان يجب دوام إدراكنا له، ولكانت الأجسام مدرَكة بحاسّة السمع. ولو كان صفة للجسم لم يخلُ إما أن تكون صفةَ ذاتٍ له أو صفة له بالفاعل، والأول يقتضي أن يشترك فيه جميع الأجسام، وكان ينبغي أن لا يقف بحسب أحوالنا، والثاني يقتضي أن لا يُدرَك عليه الجسم، لأن الصفات التي تثبت بالفاعل لا يدرك عليها الشيء

١. تجديدها: تجديده

على ما سنبينه. وإذا ثبت أن الصوت ذات صحّ بناء الدلالة عليه.

وأيضاً، فالقادر منا يقدر على تحريك الخفيف دون الثقيل، وهما سواء في صفة تحريكها، وحالة القادر على تحريكها واحدة. فلو لم يقدر إلا على تحريكه فقط فلمَ تعذّر عليه تحريك الثقيل دون الخفيف، أو شقّ عليه تحريكه دون الخفيف، لولا أنه يقدر على معانٍ تكثر وتقلّ، فيحتاج في تحريك الثقيل إلى معانٍ كثيرة لا يقدر عليها إلا القويّ دون الضعيف، أو يحتاج إلى استفراغ قُدره في تحريك الثقيل، فلذلك شقّ عليه تحريكه دون الخفيف؟ ولولا أن القادر يقدر بمعان تكثر وتقلّ، فإذا كثرت قدر على ايجاد[1] معان كثيرة، / وإذا قلّت لم يقدر عليها؟ فإن قال قائل: أقول بكثرة الصفات كقولكم بكثرة المعاني، قيل له: إن كثرة الصفات لا تُعلم ما لم تُبْنَ على كثرة المعاني، وكثرة المعاني يمكن أن تعلم، وإن لم تُبن على كثرة الصفات. ألا ترى أنه لا يمكن أن نعلم أن كون الواحد منّا عالماً متزايدٌ بالشيء الواحد إلا بإثبات العلوم وتزايُدها في قلبه[2] بين الأسود الحالك وغير الحالك؟ وهذا الفصل راجع إلى كثرة المعاني، وإن لم يبنَ على كثرة الصفات. ٨٨ ظ

ومما استدلّوا به على أن كون الجسم كائناً ليس بالفاعل أن قالوا: هذه صفة يصح فيها التزايد، وكلّ صفة يصح فيها التزايد فليست[3] بالفاعل. قالوا: وإنما قلنا: إنه يصح فيها التزايد، لأن القويّ إذا وضع يده على جسم واستفرغ وسعه في تسكينه لم يمكن الضعيف تحريكه، ومتى لم يستفرغ جهده في ذلك أمكنه تحريكه، فعلمنا أنه دام في الأول أزيد مما دام في الثاني. وأيضاً، فلو التصق جزء بكفّي قادرين فجذبه أحدهما في حال ما دفعه الآخر لَتحرك ذلك الجزء بينهما، وليس يجوز أن يكون ما فعله أحدهما من تحريكه هو الذي فعله الآخر لأنه لا يصح مقدورٌ بين قادرين، / فنعلم[4] أن تحرّكه قد ازداد. قالوا: وإنما ٨٩ و

---

١. إيجاد: اتحاد (كأنه اتخاذ) ٢. قلبه: ملته ٣. فليست: فليس ٤. فنعلم: نعلم

قلنا: إن ما يكون بالفاعل لا يصحّ فيه التزايد، لأن الفاعل مؤثّر كالعلّة، ثم أ
العلة لا تؤثر في أكثر من صفة واحدة، فكذلك الفاعل. وأيضاً، فالوجود لمّا كان صفة تثبت بالفاعل لم يصح فيها التزايد، ولا علة في ذلك إلا أنها بالفاعل. ألا ترى أن صفة الوجود لو كانت بالعلة وتزايدت العلة جاز أن يتزايد الوجود؟ فعُلم أنها إنما لم تتزايد[1] لأنها بالفاعل. ولما صح التزايد في كون الجسم كائناً لم يجز أن يكون بالفاعل.

ومما استدلّوا به أيضاً أن قالوا: إن ما يكون بالفاعل مما هو زائد على الوجود لا يثبت في حال البقاء، وكون الجسم كائناً يثبت في حال البقاء، فصح أنه ليس بالفاعل. وإنما قلنا: إن ما زاد على الحدوث لا يثبت في حال البقاء، لأن الحسن والقبح، لمّا كانا بالفاعل، اختصّا بحال الحدوث، ولا علّة في ذلك إلا كونهما بالفاعل. وأيضاً، فالصوت وغيره إذا عُدم لم يصح أن يحصل في حال عدمه على وجه، ولا علة في ذلك إلا امتناع حدوثه وهو معدوم.
٨٩ ظ وهذه العلة حاصلة في حال البقاء، فصح أن الزائد على الحدوث / لا يصح حصوله في حال البقاء. فهذه الوجوه هي ما يعتمدونه في أن كون الجسم كائناً لا يجوز أن يكون بالفاعل. قالوا: فثبت أن الجسم لا يحصل يمنة دون يسرة إلا لمعنى. ولا بد من أن يكون ذلك المعنى مختصّاً به حتى يوجب كونه في جهة دون جهة، ولا يختص به إلا إذا حلّه. ومعنى كونه حالاً فيه هو أن يوجد في جهته تبعاً لكون الجوهر فيها، لأنه لو وجد في غيره أو لا في محلّ لم يكن بأن يوجب كونَ هذا الجسم في جهة أولى من جهة. ولم يكن بأن يوجب تحرّك هذا الجسم أولى من أن يوجب تحرّك غيره، إذ لا اختصاص له به دون غيره وبجهة دون جهة.

والكلام على الجملة التي ذكرناها يقع في ثلاثة مواضع، أحدها أن نبين

---

١. تتزايد: تزايد

أن مقدّمة استدلالهم، وهو أن كون الجسم كائناً، لما كان جائزًا، لم يكن بدّ من أمر، لا تستقيم على أصولهم. وثانيها أن نبين فساد ما استدلّوا به على أن كون الجسم كائناً ليس بالفاعل. وثالثها أن ندلّ أولاً على بطلان القول بالأكوان التي يثبتونها.

فصل في الكلام على قولهم أن الصفة الجائزة أو الحكم الجائز لا يثبت إلا لأمرٍ

٩٠ و يقال لهم: / قولكم: إنّ الجسم تحرّك يمنةً مع جواز أن يتحرك يسرةً والحال واحدة، فلا بد من أمر، لا يستقيم على أصولكم، لأنكم تقولون: إن القادر يقدر على الضدَّين على سواء، ثم يوجِد أحدهما لا لأمر يخصصه بأحدهما، كالقادر الساهي، فإنه يوجد أحد مقدوريه عندكم لا لإرادة ولا لداعٍ ولا لأمر من الأمور. فإذا جاز أن يوجد أحدهما دون الآخر مع جواز أن يوجد الآخر والحال واحدة، وهو كون القادر قادرًا عليهما، والشرط واحد، وهو وجود القادر، لا لأمر يخصصه بأحدهما جاز مثله في الجسم.

فإن قالوا: إنّ تحرك الجسم يمنة هي حالة متجدّدة له في حال يجوز أن يتجدد له ضدُّها، وليس للقادر بكونه موجدًا لأحد الضدَّين حالة، فافترقا، قيل لهم: هذا فرقٌ غير مؤثِّر، لأنه لا فرق في العقل بين تجدّد حالةٍ لشيء مع جواز تجدد ضدها له والمصحِّح واحد، وبين أن يتجدد له حكم أو يتجدد له فعل في أنه يقضي أنه لا بد من أمر مخصِّص. فإن أوردتم الدلالة على وجه آخر وقلتم: إن الجسم اختصَّ بالمحاذاة مع جواز أن لا يختص بها والشرط واحد، فلا

٩٠ ظ بد من أمر، بطل أيضاً بالقادر على الضدين، فإنه يختص بإيجاد أحدهما / دون الآخر والشرط واحد، وهو كون القادر موجودًا، من دون أمر.

ويبطل أيضاً على قولكم باختصاص العرض بالمحلّ والوقت، فإنكم تقولون:

إن الأعراض الموجودة في محالّها تختصّ بمحالها كالسواد الموجود في محله؛ فإنه لا يصح وجوده في محل سوادٍ آخر، وكذلك هذا في سائر الأعراض الموجودة في المحال. وتقولون: إن الأعراض التي لا تبقى كالصوت وغيره تختص بالأوقات، فما يوجد منها في وقت لا يصح وجوده قبله ولا بعده. فيُقال لكم: إذا جاز عندكم أن يفارق السواد مثله في اختصاصه بمحلّه وأن يستحيل على أحدهما ما يصح على الآخر مع تساويهما في جميع الصفات، ويفارق الصوت مثله في اختصاصه بوقته مع مساواتهما في جميع الصفات لا لأمر، فهلا جاز أن يختص الجسم بجهة دون جهة لا لأمرٍ مع تساوي حصول الجوهر في المحاذاتين؟

وأصل ما اعتمدوه في الانفصال عن هذه الإلزامات أن قالوا: إن هذه أحكام لا تعلل بخلاف تحرّك الجسم، فإنه يمكن تعليله بعلّة على ما تقدّم. قالوا: ومعنى قولنا: إنها لا تعلل، أنّا عرضناها على وجوه التعليل، فلم تقبل شيئاً من
٩١ و وجوه التعليل. بيين ذلك [أنه] / متى علّلنا وجود أحد مقدورَي القادر بكونه قادرًا لم يصحّ، لأنه قادر عليهما[1] على سواء، وإن عللناه بإرادةٍ وداعٍ لم يصح، لأنه قد تتساوى دواعيه إلى المقدورين ثم يقع أحدهما دون الآخر. ولأن القادر الساهي قد يوجد أحد مقدوريه من دون إرادةٍ ولا داعٍ. وإن عللناه بعلة موجبة أو بوجه آخر من وجوه التعليل لم يصح، لأن ذلك يمنع من تعلق الفعل بالقادر. وأمّا حلول العرض في المحلّ، أو وجود ما لا يبقى في وقته، فإن عللناه بالذات وسائر صفاته لم يصح، لأن مثله يساويه في ذاته وصفاته، وإن وُجد في غير محلّه وغير وقته. وإن عللناه بالقادر لم يصح، لأن القادر لا يتعدّى طريقة الإحداث، ولأنه لو قدر على أن يجعله حالاً في محل لقدر على أن يجعله حالاً في غير ذلك المحل، فكان لا يحلّ في أحدهما دون الآخر لكونه قادرًا فقط، وكذلك هذا في وجود ما لا يبقى في وقته، وإن عللناه بإرادة القادر

١. عليهما: عليها

ودواعيه لم يصح، لأن القادر الساهي يوجد أعراضاً مختصّةً بالأوقات، وإن لم يكن عنده إرادة ولا داعٍ، وإن / عللناه بعلّة موجبة لم يصح، لأن العلل لا ٩١ ظ
يصح أن تختص بالأعراض فتوجب الأحكام لها، لأنه لا يصح حلولها فيها. فإن قيل: تختص بها لحلولها في محلّها لم يصح، لأن القول في حلول العلل في محالها كالقول في حلول العرض في محلّه، وهذا يؤدّي إلى إثبات علل لا نهاية لها، فصحّ أنّ هذه الأحكام غير معللة.

فيقال لهم: أتمتنعون من تعليل هذه الأحكام مع قيام طريقتكم في التعليل فيها أو مع انتفائها؟ فإن قالوا: مع انتفائها، قيل لهم: بيّنوا ذلك، وقد اندفع عنكم الإلزام، ونحن قد بيّنّا قيام طريقتكم في التعليل فيها. وإن قالوا: مع قيامها فيها، قيل لهم: فقد انتقضت طريقتكم مع قولكم في هذه الأحكام: إنها لا تعلّل. فإن قالوا: إنا نشرط في تعليل حصول الجوهر في جهة بعلّة أن لا يمتنع تعليله فنحترز بذلك من هذه الأحكام، لأن المانع منع من تعليلها. قيل لهم: فجوّزوا حصول صفة جائزة مع جواز أن لا تحصل مع المانع من التعليل. فإن قالوا: نجوّز ذلك، قيل لهم: فجوزوا أيضاً من دون مانع من التعليل، لأن فقد المانع لا يجعل ما ليس بمُحال محالاً. هذا جواب الشيخ أبي الحسين رحمه الله، / وللقائل أن يقول: إنه متى سلّم لهم أن هذا الحكم مشروط بزوال المانع ٩٢ و
من التعليل لم يمكن أن يقال لهم بعد ذلك: إنه إذا كان هذا جائزًا مع المانع لم يصر محالاً مع فقد المانع، لأن لهم أن يقولوا: إن هذا هو حكم الشرط أن يثبت الحكم عنده ويستحيل ثبوته مع فقده، فإذا جاز أن يثبت الحكم الجائز في مسألتنا لا لأمر لشرط المانع من التعليل وجب أن يستحيل ثبوته لا لأمر مع فقد المانع من التعليل لأنّ الشرط قد عدم.

والوجه في الجواب أن يقال: إن هذا الحكم ثابت في العقل على الإطلاق من غير شرط، وهو: أنه لا يجوز ثبوت أمر مع جواز أن لا يثبت لا لأمر. فقولكم: إنه يجوز ثبوته لا لأمر مع المانع من التعليل هو شرط لا يرتضيه

العقل، فصار اشتراطه كأن يشترط فيه المكان أو الزمان، فقيل: إنه يجوز ثبوت حكم مع جواز أن لا يثبت في مكانٍ دون مكان أو زمان دون زمان. يُبين هذا أنه يقال لمن يشرط هذا الحكم بزوال المانع من التعليل: ما المانع من التعليل؟ فمِن جوابهم أن المانع هو أن[١] يعرض الحكم على وجوه التعليل، فلا يقبل شيئاً
٩٢ ظ من وجوه التعليل، وهي إما / الذات أو صفاته أو الفاعل أو علّة منفصلة، لأنها هي المؤثّرات في الأحكام. قيل لهم: فإذًا إنما جاز ثبوت اختصاص العرض بمحلّه عندكم لا لأمر، لأنكم عرضتموه على الأمور المؤثرة في الحكم، فتبيّن لكم أنه لم يثبت لواحد منها، فحكمتم أنه يثبت لا لأمر. فهذا هو المتنازع فيه، فكأنكم قلتم: إنما جاز أن يثبت بعض الأحكام لا لأمر لأنه يثبت لا لأمر. وهذا تعليل الشيء بنفسه أو شرطُ الحكم بنفسه، لأن شرطكم جوازَ ثبوت الحكم الجائز لا لأمر بالمانع من التعليل يرجع في[٢] الحقيقة إلى أنه يثبت لا لأمر، وهذا شرط الحكم بنفسه. فصح أن هذا الحكم مطلق في العقل غير مشروط.

وأيضاً، فكان يجب، إن كان تعليل حصول الجوهر في المحاذاة مشروطاً بما ذكرتم، أن لا تعلموا أنه لا بد في حصوله في جهة من أمر ما لم تعلموا أنه لا مانع من تعليله بعلّة. وذلك يقتضي أن تسبروا الأقسام كلها وتعلموا أنه لا يبطل تعليله بعلة حتى تعلموا أنه لا بد فيه من أمر. وأنتم تقولون: إنا نعلم أولاً
٩٣ و أنه لا بد فيه من أمر، ثم نعلم من بعد بطلانَ وجوه التعليل / بعلة[٣] وأن ذلك الأمر هو وجود علة.

فإن فصلوا بين تحرّك الجسم واختصاص العرض بمحلّه أو وقته بأنّ تحرك الجسم صفة جائزة واختصاص العرض بمحلّه حكم واجب، فجاز أن يعلّل الأول دون الثاني، قيل لهم: إنّ كون الصفة واجبة لا يمنع من كونها معللة

---

١. أن: الذي ٢. في: الى ٣. بعلة: إلا بعلة بعلة

عندكم في الجملة؛ ولهذا تعللون كون المُدرِك مدركاً وكل صفة مقتضاة عن صفات الذات، وإن كانت واجبة. وإنما لا تعللون الصفات الواجبة بعللٍ منفصلة، ونحن لم نُسَلِّمكم في اختصاص العرض بمحلّه أن تعللوه بعلة منفصلة. وإذا جاز أن يكون الحكم الواجب معلّلاً عندكم لزمكم ما ألزمناكم من أنه إذا جاز عندكم أن يتساوى السوادان في الصفات كلها، ثم يختص أحدهما بحكم لا لأمرٍ، جاز أن تتساوى الجهتان في حصول الجسم فيهما، ثم تختصّ إحداهما[1] لا لأمرٍ. ومما يلزمهم على ذلك أيضاً أن القدرة لا يصح بها وجود مقدورها في الأول ويصح في الثاني، وهذا حكم يتجدّد لا لأمرٍ. وقد أجابوا عن ذلك بأنه حكم غير معلّل، والاعتراض عليه ما تقدّم.

٩٣ ظ واعتمد الشيخ ابن متّويه رحمه الله / في الفرق بين تحرّك الجسم وبين وجود أحد مقدورَي القادر في كتاب التحرير على أن قال: إنّا لم نقل: إنه يختص أحد مقدوري القادر بالوجود لا لأمرٍ، لكنّا لا نزيد في إثبات مخصِّص[2] على كون القادر قادرًا. فهلّا قال الخصم بمثله في تحرّك الجسم، فجعل ذات الجسم مخصِّصة له بجهة دون جهة؟ ولو قال ذلك أدّى إلى محالٍ، وهو أنه كان يجب أن يكون الجسم في الجهات كلها. يبين ذلك أنه لا يُعقل الجسم خارجاً عن كونه في جهة؛ ولا كذلك القادر، لأنه ليس بموجِب لمقدوره. ولهذا يصح أن يخلو عن جميع مقدوراته، فبطل التشبيه بين الجسم وبين القادر.

يقال له: إنّ حاصل فرقك يعود إلى أن تعليل تحرك الجسم بذاته يؤدي إلى محالٍ. وليس كذلك تعليل اختصاص أحد مقدوري القادر بالقادر، لأنه لا يؤدي إلى محال. وهذا الفرق ليس يقتضي أنك عللت اختصاص أحد مقدوري القادر بأمرٍ يختص ذلك المقدور دون الآخر. يبين ما ذكرنا أن المقدورين منه صحيحان على سواء، فلمَ وُجد أحدهما / دون الآخر؟ فإن قلتَ: بالقادر، فما ٩٤ و

---

١. إحداهما: أحدهما ٢. مخصِّص: مخصوص

أشرتَ إلى أمر يختص أحدهما دون الآخر. وأنتم أوجبتم في استدلالكم على إثبات أمر أن يكون ذلك الأمر مختصاً بأحد الجائزين دون الآخر، وإلا لم يكن أحدهما بالثبوت أولى من الآخر، فلزم عليه اختصاص أحد المقدورَين بالوجود دون الآخر لا لأمرٍ. فمتى قلتم: يختص بالقادر، رفضتم استدلالكم. فإن قيل: إنا لم نقل في الاستدلال: إنه لا بد من أمر يختص أحد الجائزين ولكنا قلنا: فلا بد من أمر مخصِّص على الإطلاق، فصح أن نقول: إنه يختص أحد المقدورَين بالوجود لكون[1] القادر قادرًا، قيل له: إنكم متى لم تعنوا بقولكم: فلا بد من أمرٍ مخصص، أنه لا بد من أمر يختص أحد الجائزين بطل قولكم: فلا بد من أمر مخصص. يبين ذلك أن المخصص لو لم يختص بأحدهما لجاز أن يكون مخصصاً لهما، ولو جاز ذلك فإما أن يقعا معاً أو لا يقع أحدهما. ألا ترى أنه لا يخلو المقدور الذي خصصه[2] القادر بالوقوع عندكم إما أن يكون أولى بالوقوع في المستقبل من جهة هذا القادر أو لا يكون أولى بالوقوع منه؟ فإن كان أولى بطل
٩٤ ظ قولكم: إن جوازهما منه في المستقبل على السواء. وإن لم يكن / أولى بطل قولكم: إنه صار أخصَّ بالوقوع من الثاني بالقادر.

وقد سُئل على هذا الدليل أيضاً، فقيل: أليس الجوهر يماسّ الأرض بإحدى جهاته في حال كان يجوز أن يماسّها بجهة أخرى؟ وإن لم تثبتوا وجهاً لأجله يختص بمماسّته لها بإحدى جهاته دون الأخرى، فهلا جاز مثله في اختصاصه بجهة دون جهة؟ وربما يجيبون عن هذا الإلزام بأن هذا الحكم غير معلَّل، وقد تكلّمنا عليه. وربما يقولون: إنه معلّل بالفاعل. وهذا الجواب ينقض أدلّتهم على أن الجسم لا يتحرك ولا يختص بجهة بالفاعل، لأن هذا الحكم لا يختص حال الحدوث، وهو مع ذلك يختص بالفاعل، ومَن قدر عليه لا يجب أن يقدر على ذات الجوهر، ولا يجب أيضاً أن يقدر على جميع صفاته بخلاف الكلام.

---

١. لكون: ليكون ٢. خصصه: به خصصه

والجواب عن هذه الأسئلة إذا أُلزمتْ على قولنا أن نقول: إن أحد الجائزين فيما ذكرتموه لا يختصّ بالثبوت دون الآخر إلا لأمر، وهو القادر بشرط داعيه إلى أحدهما دون الآخر. فلا يختصّ السواد بأحد المحلّين دون الآخر إلا بما ذكرنا، وكذلك الفعل بأحد الوقتين دون الآخر، / وكذلك مماسّة الجسم للأرض ٩٥ و بإحدى جهاته دون الأخرى. فإن لم يكن للقادر غرض في وضع الجسم على الأرض بإحدى جهاته، بل كان غرضه في الوضع على الإطلاق، كان اختصاص مماسّته بجهة دون جهة بحسب السبب الموجب لذلك الذي يتعلّق به داعي القادر في الوضع. فإن اشتركت أسباب الوضع على جميع جهاتها في الداعي كان القول في ذلك كالقول في الأفعال الكثيرة إذا اشتركت في الداعي على ما سنبينه.

فأما اختصاص أحد مقدوري القادر بالوجود دون الآخر فغير لازم لنا، لأنا لا نثبت في العدم ذواتاً تتعلّق قدرة القادر عليها بأعيانها، وإنما القادر يفعل الذوات عندنا. فإن ألزموا ذلك في إيجاد القادر جنساً دون جنس، نحو التحرّك يمنة دون يسرة، فالمخصص لذلك هو الداعي كما تقدّم. فإن تساوى الجنسان في داعي القادر، نحو أن تعترض للهارب من السبع طريقان يمنة ويسرة ويرجو الخلاص في كل واحد منهما على سواء، فعندنا أنه لا يسلك أحدهما دون الآخر إلا بأن يترجّح الداعي إلى سلوك أحدهما، نحو أن يكون التحرك إلى جهة اليمنة أسهل عليه، ويجد ذلك القادر من نفسه / من غير فكر، إذ كان قد تعوّد ٩٥ ظ التحرك إلى يمنة لضرب من الدواعي، أو يذهل عن أحد الطريقين دون الآخر، ومثل ذلك يقع للمُلجأ الخائف.

فصل في بيان فساد ما استدلّوا به على أن اختصاص الجسم بالجهة ليس بالفاعل

إنما قولهم: لو قدرنا على أن نجعل الجسم كائناً في جهة ابتداءً من دون إحداث معنىً فيه لقدرنا على ذات الجسم، ولقدرنا على جعله على سائر الصفات كالكلام، فهما دليلان لهم في هذه المسألة، لكنّا أدخلنا أحدهما في الآخر إرادة للاختصار ولأن جوابهما قد يدخل أحدهما في الآخر. فنقول لهم: إن الدليلين مبنيّان على أن للخبر وجهاً زائدًا على صيغته يرجع إلى الصيغة، فدُلّوا على ذلك. وقد استدلّوا على ذلك بوجوه، منها: أنّا نفصل بين قولنا: زيد في الدار، إذا كان خبرًا عن زيد بن عبد الله، وبينه إذا كان خبرًا عن زيد بن خالد، والصيغة واحدة، فيجب أن يكون ما افترقا فيه هو غير ما اتّفقا فيه. فيقال لهم: هذا إنما يدل على أنه لا بد من أمر لأجله نفصل بينهما، ولا يدل على أنه يرجع إلى الصيغة / أمر. بل ما أنكرتم أن يكون الوجه في الفصل بينهما ٩٦ و
أنّا نعلم عند الصيغة داعيه إلى الإخبار عن أحدهما دون الآخر؟ يبين هذا أنّا متى عزلنا عن أنفسنا العلم بداعيه لم نجد فصلاً بين الصيغتين. ومنها أن المخبِر بأن زيدًا في الدار يستحقّ الذمّ على خبره إذا كان كذباً ولا يستحق الذم إذا كان صدقاً، ولو لم تقع الصيغة على وجه لما استحق الذم في إحدى الحالين دون الأخرى، لأنه لم يوجد منه في الحالين إلا الصيغة على هذا القول، وكان ينبغي أن يستحق الذم على الإرادة دون الخبر. والجواب: ولم زعمتم أنه لا بد في الذم من وجهٍ يقع عليه الصيغة؟ وما أنكرتم أن يستحقه لأنه أوجد الخبر لغرضٍ فاسد، نحو أن يقصد إلى الإخبار عما يعلم خلافه، ونحو تضليل السامعين للخبر؟ يبين هذا أن العقلاء يعلّلون حسن ذمّه بما ذكرنا، ولا يخطر ببالهم أنه يستحق الذم لوقوع الصيغة على وجه.

ومنها أن المخبر قد يريد بخبره الإخبار عن أحد الزيدَين دون الآخر، والإرادة

إنما تتعلق / بالحدوث أو بحدوث الشيء على وجه، فليس تخلو هذه الإرادة إما ٩٦ ظ
أن تتعلق بالحدوث أو بالحدوث على وجهٍ. والأول يقتضي أن تكون الصيغة خبرًا عنهما، لأنه لا يريد إلا إحداث الصيغة في الحالين، فصح أن هذه الإرادة تتعلق بالإحداث على وجه. والجواب: هذا بناء منكم على مذهب تعتقدونه، وهو أن الإرادة لا تتعلق إلا بالحدوث أو الحدوث على وجه. وعندنا أن معنى إرادة الإخبار عن أحد الزيدَين هو أن يوجد الصيغة في حالٍ يدعوه الداعي إلى إعلام غيره بحال أحد الزيدين دون الآخر.

وأما الشيخ أبو الحسين رحمه الله فإنه يسلّم أن الإرادة معنىً زائد على الداعي في الشاهد. فقال في الجواب: إن الإرادة عندي تتعلق بالأشخاص والذوات كما تتعلّق بالحدوث. ويجد ذلك الإنسان من نفسه؛ والعقلاء يصرّحون بذلك فيقولون: قصدتُ بهذا الإخبار وعنيت به زيدًا. فإنما يفصلون بين الخبرين لعلمهم بإرادته عند الإخبار بأحد الزيدين دون الآخر. ومَن يقول: إن الإرادة ليست هي إلا الداعي إلى الفعل يقول: قولكم: عنيتُ وأردت وقصدت: كلها
عبارات عن الداعي إلى إعلام غيره / بحال زيد بن عبد الله دون الآخر. ٩٧ و

واستدلّ الشيخ أبو الحسين رحمه الله على أنه ليس للخبر هذا الوجه الذي يدّعونه، فقال: إن هذا الوجه لا يُعقل بنفسه، ولا طريق إلى إثباته لما بينا، فوجب نفيه. واستدل أيضاً أنه لا يخلو إما أن يرجع هذا الوجه إلى كل حرف، وهذا لا يصحّ لأن كل حرف ليس بخبر؛ وإما أن ينقسم بحسب انقسام الحروف، وهذا لا يصحّ أيضاً لأن كونه خبرًا هو أمر واحد عند أصحابنا رحمهم الله، يثبت عن حالة واحدة، وإمّا أن يثبت لجملة الحروف. ولو ثبت لجملتها لم يخل إما أن يثبت لها وهي موجودة، أو يثبت لها وبعضها موجود والبعض معدوم. والأول باطل، لأن حروف الخبر لا توجد في حالة واحدة، والثاني أيضاً باطل؛ لأنه يقتضي أن يتجدّد للمعدوم حكم في حال عدمه. ولأن كونه خبرًا هو وجهٌ يقع عليه الحدوث عند أصحابنا، والمعدوم في حال عدمه لا

يصحّ أن يكون محدثًا. فإن قيل: ما أنكرتم أن يتجدّد لكل حرف وجهٌ، وإذا تكامل حروفها على تلك الوجوه كانت خبراً؟ قيل له: كان يجب أن تُعقل هذه /
٩٧ ظ الوجوه لكل حرف حتى يصح القصد إلى إحداث كل حرف على ذلك الوجه، ونحن لا نعقل إلا إحداث الحروف. فإن قيل: أليس يوصف المخبِر بأنه مخبر لإحداثه الحروف، وإن لم توجد معاً؟ فما أنكرتم أن يثبت كونه خبرًا لجملة الحروف، وإن لم توجد معاً؟ قيل له: إن قولنا: مخبر، هو عبارة، والعبارات قد توضع لمعانٍ[1] مفردة، وقد توضع لجملة من المعاني، كما توضع الأسماء للجمل. وليس يمتنع أن يوضع قولنا: مخبر، لفاعل جملة من الحروف بعضها في إثر بعضٍ، وهو على داعٍ مخصوص. وليس كذلك كون الخبر خبرًا، لو كان وجهاً، لأنه كان يكون كيفيةً للصيغة وصفةً لها يقع عليها حدوثها، فلم يصحّ حصوله مع فقد الحدوث.

ولو سلّمنا لهم أن للخبر وجهاً بكونه خبرًا قلنا لهم: ما أنكرتم أنه إنما وجب فيمن قدر على جعل الكلام خبرًا أن يقدر على ذاته لأن كونه خبرًا هو وجه يقع عليه حدوث الذات، فلزم فيمن قدر على إحداثه على وجه أن يقدر على إحداثه؟ وليس كذلك كون الجوهر كائناً، لأنه ليس بوجه يقع عليه الجوهر، بل هو منفصل عن حدوثه، فلم يجب فيمن قدر عليه أن يقدر على
٩٨ و إحداثه. / فإن قالوا: إن الخبر عندنا لا يصير خبرًا بالقدرة، وإنما يصير كذلك بإرادة المخبِر، قيل لهم: إنكم قلتم في استدلالكم: إنّ مَن قدر على جعل الذات على صفة فإنه يجب أن يقدر على ذاته كما في الكلام. فإذا قلتم: إن الخبر لا يقع خبرًا بالقدرة، وإنما يكون كذلك بإرادة المخبر، لم يطابق ذلك استدلالكم. فإن غيّروا العبارة فقالوا: إن مَن وقع منه ذات على صفة بحالة من حالاته وجب أن يقدر على ذاته، قيل لهم: ومن أين أن العلّة في ذلك ما ذكرتم؟ وما

---

١ لمعان: لمعاني

أنكرتم أن الإرادة عندكم تؤثر في كونه خبرًا على سبيل الإيجاب، فأشبهت العلل؟ ومن حق العلة أن تختص بمعلولها غاية الاختصاص، وإرادتي لا تختص بكلام غيري، فلذلك لم يصح أن أجعل كلام غيري خبرًا. وليس كذلك كون الجسم كائناً في جهة، لأنه بالفاعل عندنا الذي لا يشبه العلل، فصحّ أن يؤثر في مقدور الغير.

ثم يقال لهم: قولكم في الدليل الثاني، وهو أنه لو قدر على تحريك الجسم لقدر على جعله على سائر الصفات، غير لازم لنا، لأنا نقول: إن التحرّك ذات

٩٨ ظ وليس بصفة، / فإن قالوا: لو كان ذاتاً لعُقل من دون الجسم، فلمّا لم يُعقل إلا تبعاً للجسم كان صفةً له، قيل لهم: وكذلك كونه أسود وأبيض لا يُعقل من دون الجسم، فيجب أن تكون صفات ولا تكون ذواتاً. ويلزمكم أن تكون معلّلة بعلّة أو بفاعل، وليس ذلك من مذهبكم. فإن قالوا: إن السواد والبياض ذوات وتُعقل من دون الجسم؛ قيل لهم: فقد بطل قولكم: إنه لو قدر على تحريك الجسم لقدر على تسويده وتبييضه، لأن القدرة على الصفة لا تقتضي القدرة على الذوات عندكم. فإن قالوا: إنما ألزمناكم ذلك على قولكم، لأن عندكم أنّ تحرّك الجسم صفة وهو بالفاعل، فلزمكم أن يكون السواد والبياض صفة ويكون بالفاعل، قيل لهم: وما أنكرتم أن نفرق نحن أيضاً بينهما بما ذكرتم؟ وعلى أنكم تقولون أيضاً: إن التحرّك صفة وليس بذات، فلو لزمنا على قولنا: إن التحرّك صفة، أن يكون السواد صفة، للزمكم أيضاً.

ثم يقال لهم: أتجعلون كون الخبر خبرًا حاصلاً بكون الفاعل قادرًا والإرادة شرطاً، أو تجعلونه حاصلاً بكونه مريدًا؟ فإن قالوا: بكونه مريدًا، قيل لهم:

٩٩ و ليس هذا بمطابق لاستدلالكم، / وهو أن من قدر على جعل الذات على صفة قدر على جعله على سائر الصفات، لأن كون الكلام خبرًا ليس يتعلّق به القدرة على هذا القول. فإن قالوا: نقول: إن الذات متى حصلت على صفة بحالة من حالات الفاعل فإنه يجب أن تحصل على سائر صفاته-بذلك الفاعل كالخبر،

فيقال لهم: ولمَ زعمتم أن العلّة في ذلك ما ذكرتموه؟ وما أنكرتم أن تكون العلّة فيه هو أن المخبِر حي، وكل حي فإنه يصحّ أن يريد كل ما يصح حدوثه أو يصح حدوثه على وجهٍ، وقدرته على بعض الإرادات هي قدرة على سائرها؟ فلذلك مَن قدر على جعل الخبر خبرًا عن أحد الزيدين قدر على جعله خبرًا عن سائرهم. وليس كذلك تحرّك الجسم وكونه أبيض وأسود، لأن ذلك لا يحصل بإرادة الفاعل حتى يجب فيمن قدر على أحدهما أن يجب أن يقدر على الآخر.

فإن قالوا: إنّ كون الخبر خبرًا يحصل بالقادر بشرط الإرادة، قيل لهم: وما أنكرتم أن تكون العلّة في كون القدرة على صفة الكلام قدرةً على سائر صفاته أن كونه خبرًا وسائر وجوه الكلام هي كيفيّات في الحدوث الذي تعلّقت به

٩٩ ظ القدرة؟ فلذلك / كانت القدرة على بعضها قدرة على سائرها. وليس كذلك الصفات المتغايرة المتميّزة نحو التحرّك وكونه أسود وأبيض. وأما قولهم: إنه متى قدر على جعله على صفةٍ فقد صار مقدوره، فوجب أن يقدر على تصريفه على سائر الصفات، يقال لهم: ما معنى قولكم: إنه صار مقدوره؟ إن عنيتم به أنّه إذا قدر على جعله على صفة فقد قدر على جعله على سائر الصفات، فقد علّلتم الشيء بنفسه. وإن عنيتم به أنه مقدور له على بعض الصفات، قيل لكم: ولمَ زعمتم أنه إذا قدر على جعله على بعض الصفات لزم أن يقدر على جعله على سائرها؟ ويقال لهم: هلا شرطتم في القدرة على سائر الصفات أن تكون من جنس ما يقدر عليه العباد، كما شرطتم مثله في القدرة على الذوات؟ فلا يلزم من القدرة على صفةٍ القدرةُ على سائرها على الإطلاق.

فإن قالوا: قد علمنا أن مَن قدر على ذات فإنه لا يجب أن يقدر على جميع الذوات، وليس كذلك الصفات، ودليله الكلام، قيل لهم: فيجب أن تعلموا[1] قبل هذه الدلالة أن القدرة على بعض الصفات يجب أن تكون قدرة

---

١ تعلموا: تعلموا أنه

على جميع الصفات على الإطلاق. ثم / استدلّوا[1] بهذه الدلالة وقولوا في ١٠٠ و
الكلام: إنه إنما وجب فيمن قدر على جعله على وجه أن يقدر على جعله على سائر الوجوه لأن وجوهه من جنس مقدور العباد. وليس كذلك كون الجسم متحرّكًا وكونه أسود وحيّاً ومشتهيًا لأن الأول من مقدورات العباد، وما عدا ذلك ليس من جنس مقدور العباد.

وأما ما احتجّوا به من أن القادر منا يتعذّر عليه تحريك الثقيل دون الخفيف، فيقال لهم: إن العلة في تعذّر تحريك الثقيل دون الخفيف ظاهرة، وهي[2] كثرة الاعتماد والثقل في الثقيل، وذلك مما يصح تزايده ويحتاج في نقله إلى مدافعات كثيرة إلى العلوّ، تزيد على مدافعات الثقيل إلى الأسفل، حتى يستقلّ. وليس ينتقل إلى العلو عندنا وعندكم بالأكوان، بل بمجاذبات[3] كثيرة، وإن كان يتولّد منها الأكوان، فليس العلّة في استقلاله كثرة أجزاء الأكوان على ما ظننتموه. والقدرة عندنا ترجع إلى البنية، والبِنى ممّا يصح فيها التزايد، فصح في القويّ الحصيف أن يقدر على المجاذبات[4] الكثيرة، ولم يصح ذلك في بنية الضعيف. فلذلك لم يقدر / على تحريك الثقيل، لا لقلّة أجزاء المعاني التي ١٠٠ ظ
تسمّونها قُدَرًا في الضعيف وكثرتها في الحصيف. ثم يقال لهم: إن الواحد منا متى تعذّر عليه نقل الثقيل دون الخفيف فقد جوّز أن يكون إنما تعذر عليه ذلك إما لكثرة المعاني أو لكثرة الصفات. فإذا لم يعرف التفصيل لم يكن له أن ينفي أحدهما ويُثبت الآخر بأولى من العكس.

فإن قالوا: إن كون الجسم كائناً في الجهة هو شغله لها، وذلك مما لا يُعقل فيه التزايد إلا إذا بُني على كثرة المعاني، قيل لهم: إنه لو لم يُعقل ذلك لما عقل أيضاً إذا بُني على كثرة المعاني، لأن ما لا يُعقل لا يصير معقولاً بإثبات المعاني.

---

١ استدلوا: لستدلوا ٢ وهي: وهو ٣ بمجاذبات: كذا في الأصل، وعلى الهامش: صوابه لمدافعات ٤ المجاذبات: كذا في الأصل، وعلى الهامش: صوابه المدافعات

وما ذكروه في العالِم منا من أنه إنما يعلم تزايد كونه عالماً بمعلوم واحد إذا بُني على كثرة العلوم غير مسلّم عندنا، لأنا لا نثبت المعاني التي يسمّونها علوماً. وما ذكروه من أنه إنما يفصل بين الأسودَين الحالك وغير الحالك لكثرة أجزاء السواد، فإنه يقال لهم: وما أنكرتم أن يكون الفصل بينهما هو لكثرة الصفات، خصوصاً على قولكم: إن المدرَك يُدرَك على صفته الذاتيّة، أو يكون الفصل بينهما لانضمام محالّ السواد من غير أن يتخلّل بينها[1] ملوَّن على غير لون السواد في أحدهما دون الآخر؟

١٠١ و وأما ما استدلّوا / به من أن كون الجسم كائناً يصح فيه التزايد، فلم يصح أن يكون بالفاعل، فيقال لهم: لا نسلّم أنه يصح فيه التزايد، لأن المعقول من كون الجوهر في جهة هو شغله لها، وليس يُعقل تزايد في الشغل ولا في الشاغل من حيث هو شاغل، فاستحال أن يقال: إنه قد زاد شغله لها، وهو على ما كان عليه، كما يستحيل أن يقال: إن الواحد قد ازداد من حيث هو واحد. فإن قيل: ما ذكرتم يمنع من كون التزايد في الشغل معقولاً بنفسه، وليس يمنع أن يكون معقولاً بحكمه، قيل لهم: إنّ الشغل هو صفة معقولة بنفسها، فلو ازدادت في نفسها لَعُقل تزايدها في نفسها، ثم كان يتبعها تزايد أحكامها. فلمّا لم يعقل تزايدها في نفسها علمنا أنها لا تزداد.

وما ذكروه من امتناع نقل الضعيف ما سكّنه القوي إذا استفرغ في ذلك جهده، فإنما كان كذلك لأنه إذا استفرغ جهده فيه ازدادت مدافعاته إلى خلاف الجهة التي يروم الضعيف تحريكه إليها، والمدافعة يعقل فيها التزايد؛ فلذلك امتنع عليه، لا لما ذكروه. ألا ترى أنه يمتنع على الضعيف نقل الحجر

١٠١ ظ الثقيل لثقله، / لا لسكونه، لأن الكون الباقي عندهم لا تأثير له في المنع. وما ذكروه من دفع القادرَين الجوهر إلى جهة واحدة، فالتحرّك فيه عندنا واحد،

---

[1] بينها: بينهما

وهو فعلها. ويجوز مقدور واحد لقادرَين على ما سنذكر ذلك في بابه، إن شاء الله. ولو سلّمنا لهم التزايد في حصول الجوهر في المحاذاة لم نسلّم لهم أن ما يكون بالفاعل لا يصح فيه التزايد.

وما ذكروه من قياس القادر بالعلّة فنحن لا نثبت هذه العلل التي يعتقدونها، فصار أصلهم المقيس عليه غير مسلّم. ثم لو سلّمناه لقلنا لهم: ما أنكرتم أن العلة في كون العلة غير مؤثّرة في أزيد من صفة واحدة هي أنها موجبة، فلو أوجبت أكثر من صفة واحدة لم يكن للحصر مقتضٍ، فكانت توجب ما لا نهاية له؟ وذلك غير حاصل في القادر، لأنه ليس بموجب، فلم يمتنع أن يؤثّر في أكثر من صفة واحدة. ألا ترى أنه يصح في القادر أن يؤثر في صفات كثيرة لذوات كثيرة عندكم، ولا يصح مثل ذلك في العلة، لأنها لو أوجبت حكماً لمعلولات كثيرة لقلتم: إنه يلزم أن توجب ما لا نهاية له من الأحكام لو كانت المعلولات لا نهاية لها؟ فصحّ الفرق بينهما. /

١٠٢ و وقولهم: إن الوجود لمّا ثبت بالقادر لم يصح فيها التزايد، قلنا: إن الوجود عندنا هو نفس الشيء وذاته، فصار هذا الأصل أيضاً غير مسلّم، وتزايد الذات مع أنها واحدة لا يعقل. فأما إن أُريد بتزايد الذات أن يوجَد معها غيرها، فذلك غير ممتنع، وهو الوجود عندنا، فليس يمتنع التزايد في الوجود على هذا المعنى. ثم نسلم لهم أن الوجود صفة، ونقول: ولمَ قلتم: إنه لا يصح فيها التزايد؟ فإن قالوا: لأنه يؤدّي إذا ثبتت للذات إحدى صفتَي الوجود دون الأخرى أن تكون موجودةً معدومةً، قيل لهم: إن أردتم بكونها معدومة أنه ليس لها الصفة الثانية، فذلك غير ممتنع. وإن أردتم بقولكم: إنها معدومة، أنه ليس لها صفة وجود، لم يصح، لأنكم فرضتم لها صفة وجود.

وإن قالوا: لو تزايدت صفة الوجود لصح إثباتها في حال البقاء، قيل لهم: وما أنكرتم من صحة ذلك؟ وهلا قلتم: إن القوي إذا سكّن الجسم وامتنع على الضعيف تحريكه، إنه يُجدّد للكون صفة الوجود، بدلاً من قولكم: إنه يُجدّد

١٠٢ ظ فيه الأكوان؟ فإن قالوا: لو صحَّ الإيجاد في حال البقاء / لكان الشيء باقياً
مبتدأً، قيل لهم: إنما يلزم ذلك لو لم يكن موجودًا من قبل. ثم يقال لهم:
حاصل تعليلكم أن الوجود لما كان بالفاعل لم يصح فيه التزايد يرجع إلى أنه
لمّا كان بالفاعل لم يكن له مثل. وهذا لا تأثير له في نفي المماثل للصفة. وهو
تعليل لا يثمر ظنّاً فضلاً عن أن يؤدّي إلى علم.

وأما ما احتجوا به من أن ما يكون بالفاعل مما هو زائد على الوجود لا
يثبت في حال البقاء، كالقبح والحسن، فيقال لهم: إن القبح والحسن ليس لهما
وجهٌ يُعلّل بالفاعل. بيين ذلك أن القبح إما أن يراد به أن له مدخلاً في
استحقاق الذم به أو أنه ليس له أن يفعله أو يراد به وجه القبح نحو كونه
جهلاً أو ظلماً. فإن أريد الأول فالقبائح في ذلك على ضربين، أحدهما يكون
كذلك لما يرجع إليه، نحو كون الاعتقاد جهلاً وكون الألم ضررًا محضاً، والثاني
لما يرجع إلى أغراض الفاعل، نحو السجود للصنم. فإن أُريد بالقبح استحقاق ذم
فاعله على بعض الوجوه فليس ذلك بالفاعل عندنا وعندهم، لأن فاعل القبيح
١٠٣ و لا يستحقّ الذم لأن فاعلاً فعَلَ استحقاقه للذم. ولو كان ذلك بالفاعل / لوجب
إذا لم يفعل الفاعل استحقاقه[1] للذم أن لا يستحقّ فاعل القبيح الذم. فأما إن
أريد بالقبح وجه القبح، فإن أريد ما يرجع إلى نفس القبيح نحو كونه جهلاً
وكون الألم ضررًا محضاً، فليس ذلك معلّلاً بالفاعل عندهم، لأن ذلك من
صفات جنسه عندهم. وأما انتفاء النفع والاستحقاق وغيرهما من الألم فذلك
نفي، والنفي لا يعلّل بالفاعل عندهم. والجهل، وإن كان جهلاً عندنا
بالفاعل، وكذلك يكون الألم ألماً، إلا أنه ليس ذلك زائدًا على حدوثهما. فأما إن
أُريد بوجه القبح ما يرجع إلى أغراض الفاعل، نحو السجود للصنم، فمعنى ذلك
أن السجود وُجد من فاعله، وكان قصده به تعظيم الصنم، لا يعقل سوى ذلك.

١ استحقاقه: باستحقاقه

فصح أن وجه القبح في القبائح غير معلَّل بالفاعل، فكيف يصح أن يقال: إنه لما كان بالفاعل اختصَّ بحال الحدوث؟.

ثم إنّا نسلّم لهم أن القبح وجه زائد على الحدوث، ونقول لهم: أيحصل هذا الوجه للقبيح بالقادر لشرط الإرادة أم يحصل كذلك بالإرادة؟ فإن قالوا
١٠٣ ظ بالأول قيل لهم: ولم زعمتم / أن العلّة في كونه مختصاً بحال الحدوث هو أنه بالفاعل؟ وما أنكرتم أن تكون العلّة فيه هو أن القبح والحسن هما كيفيّتان في الحدوث، فلم يصح أن يثبتا في حال البقاء؟ وليس كذلك كون الجوهر كائناً في جهة. وإن قالوا بالثاني قيل لهم: ما أنكرتم أن تكون العلة في ذلك أن الفاعل يريد إحداث القبيح على القبح أو على وجه القبح، فلذلك لم يُتصوّر في حال البقاء؟ وليس كذلك كون الجوهر كائناً في جهة.

وأما قولهم: إن حال البقاء كحال العدم، فكما لا يصح حصول المعدوم في حال عدمه على وجه فكذلك الباقي، فإنه يقال لهم: ما أنكرتم أن تكون الصفات التي هي زائدة على الوجود على ضربين، أحدهما كيفيّة في الحدوث، ككون الصوت خبرًا، فلا يصح حصوله إلا في حال الحدوث، والثاني ليس بكيفيّة في الحدوث، بل يصحّ انفصاله من الحدوث، ككون الجوهر كائناً في جهة، فيصح حصوله في حال البقاء، وإن لم يصح حصوله في حال العدم، لا لأنه زائد على الوجود، بل لأن مصحّحه غير حاصل في حال العدم: وهو التحيُّز؟ وليس كذلك حال البقاء، لأن التحيّز حاصل في حال البقاء، ففارق العدم. /

١٠٤ و فصل في إبطال قولهم بإثبات الأكوان التي يذهبون إليها

استدلّ الشيخ أبو الحسين رحمه الله على إبطال قولهم بذلك في كتاب التصفّح بأشياء، منها أن تحرّك الجسم يقع بحسب دواعينا وأحوالنا على طريقة واحدة، ولا مقتضي لتعليقه بأمر أزيد مما نعلمه من أحوالنا يوجب تعليقه بها. وإنما

قلنا: إنه لا مقتضي لأمرٍ زائدٍ، لأنا قد بيّنّا فساد طرقهم إلى إثبات هذه المعاني. وإنما قلنا: إنه يجب تعليقه بدواعينا وأحوالنا والحال ما ذكرناه، لأنّا لو أثبتنا أمرًا زائدًا لم ينفصل إثباته من إثبات ثالث ورابع إلى غير غاية. ولأنه يكون إثباتاً لما لا يُعقل بنفسه ولا بطريق وحكم، وهذا يؤدّي إلى الجهالات. ويدلّ على ذلك أيضاً أنّا نعلم وجوب تحريك الجسم بحسب دواعينا وأحوالنا، وإن لم نعلم شيئاً آخر. ألا ترى أنه يعلم ذلك مَن لم يخطر بباله هذا المعنى كالعامّة؟ وكل حكم عُلم وجوب حصوله عند أمر وجب تعليقه به، ولا يجوز أن يعلّق بغيره، لأنه متى عُلق بغيره بطل علمنا بأنه يجب حصوله عند ذلك /
١٠٤ ظ الأمر. ألا ترى أنا لو قدّرنا ذلك الغير منتفياً لم يجب حصوله عند الأول؟ وجرى ذلك مجرى تعليقنا قبح الظلم بكونه ظلماً، لأنا لمّا علمنا قبحه عند ذلك، وإن لم نعلم شيئاً آخر، علّقناه به دون غيره، فكذلك مسألتنا. فإن قيل: أليس وجوب وقوع المسبَّب بحسب دواعينا لا يمنع من إثبات واسطة السبب؟ فما أنكرتم من مثله في وجوب التحرك بحسب دواعيكم؟ قيل له: إنّا كما نعلم تعلّق المسبَّب بحسب دواعينا، فإنّا نعلم سببه ونعلم مع ذلك تعلّقه بسببه. وليس كذلك وجوب التحرك بحسب دواعينا، لأنا نعلم وجوب ذلك بحسبها، وإن لم نعلم شيئاً آخر، فلم يجز تعليقه بشيء آخر.

ومنها أن القوي منا إذا دفع بيده حجرًا ورام أن تحصل يده في مكانه، فإن العقلاء يعلمون أن دفعه لذلك الحجر يكفي في اندفاعه وتحرّكه، ويعلّلون تحركه بذلك، ولا يعقلون أمرًا أزيد منه يوجب انتقال الحجر، فتعليق انتقاله بأمر أزيد منه نقضٌ لعلمهم بأن ذلك كافٍ في اندفاعه وتحركه. هكذا أورد الشيخ أبو الحسين هذين الدليلين. ولقائل أن يقول: أتعني بالدليل الذي قبل هذا
١٠٥ ظ الدليل / أن تحرّك الجسم يُعلم حصوله بحسب دواعينا من دون واسطة الدفع والاعتماد، أم يُعلم ذلك بواسطة الاعتماد؟ فإن عنيتَ الأول قيل لك: إنا نعلم أنه لا بد في تحريك أنفسنا وغيرها من الدواعي والدفع والاعتماد. وإن

عنيت الثاني قيل لك: وهذا [هو] الدليل الذي تورده، فلا معنى لجعلها دليلَين.

ومنها أن تحرّك الجسم لو وجب عن المعنى الذي يثبتونه، لوجب أن يكون هذا المعنى معلوماً لمن أراد تحريك نفسه إما على جملة أو تفصيل حتى يصح منه القصد إليه، ومعلوم أن من لم يستدلّ على إثبات هذا المعنى لا يعلمه لا على جملة ولا على تفصيل، بل لا يخطر بباله. والعوام لا يعقلون إلا الاعتماد والتحرك، ومتى رام العالم منا إفهامهم هذا المعنى استبعدوه، فكيف يكونون عالمين به على جملة أو تفصيل؟ وكان يجب فيمن لا يعلم ذلك أن لا يصح منه تحريك نفسه إذا دعاه الداعي إلى ذلك. فإن قالوا: إن العقلاء يعلمون هذه المعاني على الجملة ضرورةً، وإنما يحتاجون إلى الاستدلال في العلم بها على التفصيل، قيل لهم: إن الشيء إنما يكون / معلوماً على الجملة إذا عُلم ذاته ١٠٥ ظ
وجُهل بعض صفاته، كالسواد الذي ندركه فنعلمه، ثم نجوّز بعد ذلك أن يكون ذاتاً غير الجسم ونجوز كونه صفة للجسم، وكما لو أخبرنا الصادق بأن زيدًا في العشرة، فإنا نعلم كونه في جملة العشرة ونقطع على ذلك، ثم نجوّز أن يكون زيد هذا الشخص وهذه الصورة ونجوّز أن يكون غيره. فأما الأكوان التي تثبتونها فلا تخطر على قلب من يريد التحرك ولا يجوزها أصلاً، فما معنى قولكم: إن العقلاء يعلمونها ضرورةً على الجملة؟ فإن قالوا: إنا نعني بذلك أنّا لما رأينا العقلاء يعلمون باضطرار حسن المدح والذم على تصرّفهم وقيامهم وقعودهم ووقوع ذلك بحسب دواعيهم وأحوالهم مع أن ذلك فرع على إحداث ذوات ومعانٍ علمنا أنهم علموا أصل ذلك بالاضطرار، إذ لا يجوز أن يُعلم قبح الشيء وحسنه باضطرار ولا يُعلم ذلك الشيء، قيل لهم: أليس المحدِث عندكم هو من يحصّل صفة الوجود للشيء، والمحرِّك عندنا هو من يحصّل الجسم على صفة التحرّك؟ أفيعلم العقلاء باضطرار أن مَن حسُن ذمه بقيامه أو قعوده فإنما يحسن ذلك لأنه حصّل لشيء صفة الوجود ولم يستحقّ الذم لأنه حصّل صفة التحرّك؟ فإن قالوا: إنهم يعلمون ذلك باضطرار، / قيل لهم: فقد علموا الأكوان ١٠٦ و

إذاً على التفصيل دون الجملة. وإن قالوا: لا يعلمون ذلك باضطرار، قيل لهم: إنهم إذاً لم يعلموا في هذه الحالة باضطرار إلا صفة التحرك، ولا يعلمون باضطرار[1] وجود المعنى، فإذاً قد علموا الفرع من دون العلم بأصله.

وإن قالوا: إنهم قد علموا باضطرار أنهم جدّدوا أمرًا من الأمور، ولا يعلمون أن ذلك معنىً أو هو تحرّك الجسم، قيل لهم: أليس يعلمون تجدّد التحرك باضطرار؟ فلا بد من نعم. قيل لهم: فحصول كلامكم أنهم يجوّزون أنّا نستحقّ الذم على التحرك الذي علموه، ويجوزون[2] مع ذلك أن يكونوا قد استحقّوه على أمرٍ آخر. فهذا قطع على التحرّك وتجويز[3] أن يكون هناك أمر آخر وتجويز[3] أن لا يكون، وهذا شك. ومن شكّ في حصول أمر فإنّه لا يكون عالماً على الجملة. وليس كذلك العلم بالسواد وكون زيد في جملة العشرة، لأنا نقطع على حصول ذلك، وإن كنّا نجوّز أن يكون صفةً أو ذاتاً ونجوّز أن يكون هذا الشخص أو غيره. فنظيره من مسألتنا أن نقطع على ذات الحركة، ثم نجوّز أن يكون الذمّ مستحقّاً على أمر آخر. هذا جواب الشيخ أبي الحسين.

ولقائل أن يقول: إنّي متى سلمتُ أنه جدّد أمرًا وأن ذلك هو إما تحرك أو
١٠٦ظ معنى آخر، لم يمنع علمُهم بتجدّد / التحرك من أن يكون العلم المجمل متعلّقاً بالمعنى الآخر إذا دلّ عليه دليل على التفصيل. والأولى في الجواب أنهم علموا أنه جدّد التحرك وأنه استحق به الذم، لأن العقلاء يذمّونه على التحرك، ثم يجوّزون أنه جدّد التحرك إما ابتداء أو بواسطة. فلو دلّ دليلٌ مثلاً على الواسطة لم يقتض ذلك أنهم علموا تلك الواسطة على الجملة، لأنهم ما علموا الواسطة، وإنما جوّزوها.

ومنها أن الجسم لو انتقل من الأول إلى الثاني لمعنى يُوجَد فيه، لأدّى ذلك إلى أن يكون حصول الجوهر في الثاني شرطاً في حصوله في الثاني حتى يكون

---

١ باضطرار: اضطرار ٢ يجوزون: يجوزوا ٣ تجويز: يجوز

شرطاً في نفسه، ولأدّى أيضاً إلى أن يكون الشيء تابعاً لنفسه. بيان الأول أن من شرط إيجاب الحركة عندهم كونَ الجوهر في الثاني هو حلوله في الجوهر. وحلوله فيه عندهم هو أن يحصل الكون بحيث الجوهر تبعاً لوجود الجوهر فيه. فوجود الكون بحيث الجوهر شرطٌ في حصول الجوهر في الثاني. فلا يخلو الحيث الذي يجب حصول الكون فيه ليوجب كون الجوهر في الثاني إما أن يكون هو الحيث الأول أو الثاني. فإن كان هو الأول لزم تقدّم العلة على المعلول، ويلزم أيضاً أن لا يوجب الكون انتقال الجوهر إلى يمنةٍ بأولى من يسرةٍ، / لأن الكون ١٠٧ و
لا جهة له فيختص إيجابه ببعض الجهات دون بعض. ويلزم أيضاً أن لا يصحّ وجود الكون في الجوهر في حال حدوث الجوهر، لأنه لم يكن من قبل في جهة فيوجَد فيه الكون فيقتضي كونه كائناً في الجهة التي حدث فيها. فصحّ أن الشرط هو حلوله في الجوهر وهو في الثاني. والقول بأن من شرط حصوله في الثاني هو حصول الكون في الثاني تبعاً لحصول الجوهر فيه يؤدّي إلى أن يكون حصول الجوهر في الثاني شرطاً في حصوله في الثاني، لأنه قد جُعل شرط حصوله فيه هو حلول الكون الذي يتضمّن حصول الكون في الثاني وحصول الجوهر فيه. وهذا هو شرط الشيء في نفسه.

وبيان الثاني أنه إذا لم يُجعل حصول الجوهر في الثاني شرطاً في إيجاب الكون حصوله فيه، وقيل: إن الكون يحتاج إلى الجوهر ليصح حصول الكون في الجهة، لأدّى ذلك إلى أن يكون الجوهر تابعاً لنفسه، ويكون الكون أيضاً تابعاً لنفسه، لأن الكون لا يصح أن يحصل في الجهة الثانية بنفسه، وإنما يحصل فيها تبعاً لحصول الجوهر فيها، وحصول الجوهر فيها تابع لحصول الكون فيها.
وفي ذلك أن حصول كل واحد منهما في الثاني تابعٌ لحصول الآخر / فيها. ١٠٧ ظ
فحصول كل واحد منهما تابع لحصول الآخر فيها، لأن حصول الجوهر فيها قد احتاج إلى حصول الكون فيها، كحاجة الموجَب إلى الموجِب، وحصول الكون فيها قد احتاج إلى حصول الجوهر فيها، كحاجة المشروط إلى الشرط.

فإذا احتاج كل واحد منهما إلى الآخر فقد احتاج كل واحد منهما إلى نفسه.

فإن قيل: فلو فسّروا الحلول بغير هذا التفسير الذي فسّرتموه، أيسقط عنهم هذا الكلام؟ قيل له: لا، لأنا نقسم عليهم القول فنقول: ليس يخلو الكون إما أن لا يحتاج في أيجابه حصول الجوهر في الثاني إلى أن يكون في جهة أو يحتاج إلى ذلك. والأول باطل لأنه لو لم يحتج إلى ذلك، لم يكن له اختصاص بجوهرٍ دون جوهر، ولم يكن له اختصاص أيضاً بجهة دون جهة، وكان ينبغي أن لا يكون بأن يوجب حصول هذا الجوهر في جهةٍ أولى من غيره من الجواهر، ولا بأن يوجب حصول الجوهر في الثاني بأولى من أن يوجب حصولَه في غيرها من الجهات. وإن احتاج الكون إلى جهة لم يخل إما أن يكون في الجهة الأولى أو الثانية. إن قيل بالأول فقد أبطلناه. فإن قال بالثاني، ثبت ما قلناه من أن
١٠٨ و الكون يحتاج في إيجابه / حصول الجوهر في الثاني إلى حصوله في الثاني تبعاً لحصول الجوهر فيها.

فإن اعترضوا ذلك بأنه لا يلزمنا ما ذكرتم، لأنا لا نقول: إن الجوهر يحتاج في حصوله في الثاني إلى كونٍ معيّن، لأن عندنا يصح حصوله في الثاني بذلك الكون وبكونٍ آخر، وجنس ذلك الكون غير متناهٍ، قيل لهم: إنه ينبغي أن لا يفترق الحال عندكم بين أن يكون الجوهر محتاجاً في حصوله في الثاني إلى كونٍ معيّنٍ وبين أن يكون محتاجاً إلى جنس ذلك الكون. ألا ترى أنكم ألزمتم الشيخ أبا علي رحمه الله على قوله: إن الجوهر لا يصح وجوده من دون لون، أن ذلك يؤدي إلى أن يكون كل واحد منهما محتاجاً إلى الآخر: وإن أمكن الشيخ أبا علي رحمه الله أن يقول: إني لا أقول: إن الجوهر محتاج في وجوده إلى لون معيّنٍ، بل إلى جنس اللون، فكذا فيما ذكرناه. وعلى أن الكون المحتاج إليه لو كان معيّناً لأدّى ذلك إلى حاجة الشيء إلى نفسه على ما بيّنّاه، فكذلك هذا إذا كان لذلك الكون بدل، لأن حصول الجوهر في الثاني يكون شرطاً لإيجاب كل كونٍ من ذلك الجنس حصول الجوهر في الثاني، فيكون الجوهر في حصوله

في الثاني محتاجاً / مع كل كونٍ إلى حصوله في الثاني، فلا تندفع حاجته إلى ١٠٨ ظ
نفسه بما قالوا.

وقد ألزم أصحابنا أنفسهم على قولهم بإثبات الأكوان إلزامات، من ذلك قولهم: إذا قال قائل: إن الجوهر يحتاج في وجوده إلى حصوله في جهةٍ ما، وحصوله في جهةٍ ما مفتقر إلى كونٍ ما، والكون في وجوده مفتقر إلى الجوهر، فقد احتاج كل واحد منهما إلى الآخر، وفي ذلك حاجة الشيء إلى نفسه. قال شيخنا أبو الحسين رحمه الله: ويمكنهم أن يجيبوا عن هذا، وإن لم أسمع هذا الجواب منهم، بأن يقولوا: إن كون الجوهر متحيّزًا يحتاج إلى وجوده فقط. وليس يحتاج تحيّزه إلى حصوله في جهةٍ ما على سبيل التبع لكونه فيها، بل حصوله في جهةٍ ما هو موجَب عن التحيّز. ومتى قلنا: إن الجوهر يستحيل وجوده لا في جهة، فإنما نعني بذلك أن تحيزه كالموجِب لاستحالة وجوده لا في جهةٍ. وهذا يرجع إلى أن حصوله في جهة موجَب عن التحيز، لا أنّا أفدنا بأحد القولَين أن حصوله في جهةٍ ما تابع لتحيّزه، وأفدنا بالقول الثاني أن تحيزه تابع لحصوله في جهة ما، فيلزمَ من ذلك حاجة الشيء إلى نفسه. وليس يجب إذا لم ينفكّ المتحيّز عن حصوله في جهة ما أن يكون محتاجاً إلى الحصول في جهة ما، لأن الأشياء الموجِبة لتأثيراتها /
لا تنفكّ عنها إذا حصلت[1] شروطها، وليست تحتاج إلى تأثيراتها، بل تأثيراتها هي ١٠٩ و
المحتاجة إليها، إذ لو احتاجت إلى تأثيراتها كما تحتاج تأثيراتها إليها لأدّى إلى حاجة الشيء إلى نفسه. وإذا لم يكن تحيّز الجوهر تابعاً لحصوله في جهةٍ ما، لم يكن تابعاً لكون الموجب لحصوله في الجهة.

قال شيخنا أبو الحسين رحمه الله: وليس لهم أن يعتذروا بهذا الجواب عما ألزمناهم نحن، لأنا ألزمناهم أن الجوهر محتاج عندكم في حصوله في الثاني إلى الكون كحاجة الموجَب إلى الموجِب، والكون محتاج في حصوله في الثاني أيضاً

---

١ حصلت: حصل ...

إلى حصول الجوهر فيه كحاجة المشروط إلى الشرط، وكل واحد منهما تابع للآخر. فأما الوجه الأول، وهو أنهم شرطوا الشيء بنفسه، فليس يتوجّه نحوه هذا السؤال، لأنا ألزمناهم: إنكم تجعلون حلول الكون في الجوهر، وهو في الثاني، شرطاً في إيجاب الكون حصوله في الثاني. وحصول الجوهر في الثاني شرطٌ في وجود الكون فيه، وهو في الثاني، فقد احتاج كل وحد منهما إلى نفسه.

ومنها أن يقول القائل: أتوجَد الحركة التي تثبتونها في الجوهر وهو في الجهة
١٠٩ ظ الأولى أو هو في الجهة / الثانية؟ فإن قالوا بالأول وجب أن يكون متحرّكاً وهو في الأول. وإن قالوا بالثاني فقد استغنى بحصوله في الثاني عن الحركة. والجواب أن السائل أوجب بسؤاله الاستغناء عن الموجِب في حال حصول تأثيره، وهذا باطل لأن الموجِب يقارن تأثيره، وهو وقت الحاجة إليه لا وقت الاستغناء عنه. فلذلك قلنا: إنّ حال حصول الحركة هي حال حصول المتحرّك متحركاً إلى الثاني.

ومنها أن يقال: قد ثبت أنّا نعلم وقوع تصرّفنا بحسب أحوالنا باضطرار واستحقاق المدح والذم عليه. والأكوان التي تثبتونها لا يُعلم ذلك من حالها باضطرار، فليست إذاً تصرّفنا. وإنما قلنا: إنه لا يُعلم ذلك من حالها، لأنا لا نعلمها باضطرار، وإنما نعلمها باستدلال؛ ووقوع التصرّف بحسب أحوالنا واستحقاق الذم والمدح عليه عُلم بصفاتها، ولا يجوز أن تُعلم صفة الشيء باضطرار وتُعلم ذاته باستدلال. وقد أجابوا عن ذلك بأنا نعلم الأكوان التي تحدث بحسب أحوالنا باضطرار على الجملة، وقد تقدّم القول على ذلك. قال الشيخ أبو الحسين رحمه الله: وقد كان يمكنكم أن تجيبوا بجواب آخر فتقولوا: /
١١٠ و إنّا نعلم حُسن الذم والمدح على تحرّكنا باضطرار، وإنما نشكّ في أن تحركنا حاصل بنا ابتداءً أو بواسطة. وأي الأمرين كان لم يمنع ذلك من تعليق الذمّ بتحركنا، ولم يخرج من أن يكون متعلّقاً بنا، كما أنّا نعلم حسن الذم والمدح على أفعالنا وتعلّقها بنا، متولّدةً كانت أو مبتدأة.

ويمكن أن يُستدلّ عليهم فيقال: قد ثبت أن تحرّكنا يجب وقوعه بحسب دواعينا وأحوالنا، فجرى ذلك مجرى وجوب إدراكنا عند كوننا أحياء لا آفة بنا مع تكامل الشرائط، ومجرى وجوب استحقاق المخِلّ بالواجب للذم، فكما لا يُحتاج في ذلك إلى معنىً زائد على الحالة التي يجب عندها، فكذلك هذا في التحرك. والجواب أن وجوب الحكم عند أمرٍ من الأمور إنما يدلّ على أنه لا يتعلق بأمر زائد يجوّز حصوله وأن لا يحصل، لأن ذلك ينقض الوجوب؛ ولا يدل على أنه لا يتعلق بأمر آخر. ولهذا لمّا وجب كوننا مدركين عند تكامل الشرائط لم نعلم نفي الإدراك إلا بعد أن بينا أنه لا يجوز أن يتولد عن فتح العين وأنه لو كان معنى لكان متعلّقاً باختيار مختارٍ، وذلك ينقض وجوب كوننا / مدركين عند تكامل الشرائط. فكذلك وجوب التحرك عند دواعينا لا يمنع من ١١٠ ظ أن يتعلق بحدوث معنى يجب حصوله عند دواعينا. وصحّ أن وجوب الأمر عند أمر من الأمور لا يكفي في العلم بأن ذلك الأمر هو الموجِب إلا بعد أن تبين أنه لا وجه فيه سوى ذلك الأمر تعلّق عليه الوجوب؛ أو يُعلم وجوب الحكم عند العلم بذلك الأمر، فيُعلم أنه هو المؤثِّر.

فصل في الاجتماع

اعلمْ أن أصحابنا يذكرون الاجتماع ويعنون به كوني الجسمين الموجبين لتجاورهما ومماسّتهما. وقد يعنون به التأليف، والتأليف عندهم هو معنى يحلّ في المحلّين، ويجعلون التأليف علّة في صعوبة تفكيك الحجر بشرط الالتزاق، وهو أن يوجد التأليف في المحلين في حالٍ يكون فيها أحد المحلين رطباً والآخر يابساً. وقال قومٌ: بل إنما يصعب تفكيك الحجر لأجل الأكوان لا بشرط الالتزاق. وقيل أيضاً: بل إنما يصعب لأن بعض أجزاء الحجر يعتمد علوًّا وبعضها يعتمد سفلاً.

وأفسد الشيخ أبو الحسين رحمه الله جميع هذه الأقاويل، فقال: أما حلول

١١١ و التأليف في المحلَّين فلا يخلو إما أن يقولوا: إنه بعينه يوجَد في هذا / المحلّ في حال ما يوجد بعينه في المحل الآخر، أو يقولوا: إنه يحلّ فيهما على معنى أن نصفه يوجد في هذا المحل ونصفه الثاني يوجد في المحل الآخر، كما يقال في جسم طولُه ذراع: إنه كائن في مكانين وشاغل لهما، نحو أن يوضع على آجرّتين، على معنى أن نصفه على هذه الآجرّة والنصف الثاني على الأخرى. أما الأول فباطل لأنه يستحيل أن يكون شيء واحد في محلّ أو جهة وهو بعينه في تلك الحال في محل آخر أو في جهة أخرى، وتُعلم هذه الاستحالة ضرورةً. ولو جاز ذلك في التأليف لجاز أيضاً في الجوهر، فيوجد جوهرٌ واحد في مكانين في حالة واحدة. ولأن مَن قال: إن التأليف يوجد في المحلّين، على هذا الوجه فقد جعله في حكم شيئين. ألا ترى أنّا لو اعتقدناه شيئين لم يزد حاله على ما قاله فيه؟ ولو جاز أن يحلّ التأليف المحلّين على هذا الوجه، وهما متجاوران، لجاز أن يحلّهما، وهما مفترقان، وإلا فما الفرق بين المتجاورين والمفترقين[١]؟

وأما الوجه الثاني فيؤدّي إلى أن يكون الشيء الواحد منقسماً متجزّئاً، وذلك

١١١ ظ باطل. إن قيل: أليس من يُثبت لجملة الحي منا حالة واحدةً لا يلزمه / أن تكون تلك الحالة منقسمة بحسب أجزاء الحي؟ فما أنكرتم أن يكون التأليف مثله؟ وكذلك إذا قال: إن أجزاء الجملة يثبت لها حكم واحد، وهو صحّة كونها حيّة عالمة، لا يلزمه أن يكون الحكم متجزئاً، قيل له: أما من يثبت للجملة حالة واحدة ويقول: لو أُدركتْ تلك الجملة على تلك الحالة لأدركت بمنزلة السوداء، فإنه يلزمه أن يقول بتجزؤ تلك الحالة بحسب أجزاء الجملة، لأنه أثبتها سارية في تلك الجملة. فأما صحة كونها حيّةً عالمة، فإذا كانت حالة العالِم يلزم فيها أن تكون منقسمة كسواد الجملة، فكذلك صحة هذه الحالة، لأن صحة بعض الصفة لبعض الجملة هو غير صحة البعض الآخر. وعلى أن

١. المتجاورين والمفترقين: المتجاورتين والمفترقتين

قولنا: إن الجملة يصح أن تكون عالمةً، يفيد إضافةً ما بين الجملة وبين هذا الحكم لا تُعقل من دونها، كما يقال في الجوهرين: إنهما متجاوران، فإنه يفيد إضافةً بينهما لا تعقل من دونهما، فجاز أن يقال: إنه لا يتجزّأ. وليس كذلك التأليف، لأنه ذاتٌ وشيء عندهم، وليس بإضافة، بل هو جارٍ مجرى السواد والجوهر.

وأيضاً، لو كان الحجر يصعب تفكيكه للتأليف بشرط الالتزاق لوجب إذا
١١٢ و فككنا / آجرّةً أو خيارةً ثم ألصقنا إحدى القطعتين على الأخرى، واجتهدنا في ردّ أحد النصفين إلى موضعه، أن تتألّف الآجرّة أو الخيارة، ويصعب تفكيكه ثانياً كما كان أولاً، لأن المجاورة عندهم تُولّد التأليف، وشرط الالتزاق موجود، وهو وجود الرطوبة في أحد المحلّين واليبوسة في الآخر. وكان ينبغي أن يكون في الآجرّة رطوبات كثيرة بقدر صلابتها، وفي الخيارة يبوسات بمقدار صلابتها؛ والمعلوم خلاف ذلك. وبهذا يبطل أيضاً قول من جعل العلّة في ذلك هي الأكوان بشرط الالتزاق. وأما من قال: إن العلّة في ذلك أن بعض أجزاء الحجر يعتمد على البعض، فقوله باطل لأنه إن كان نصفها من الصفيحة العليا معتمدًا على النصف الآخر من الصفيحة السفلى لزم إذا قلبنا الحجر أن يسهل دفع الصفيحة العليا، بل ينبغي أن ترتفع الأجزاء بأنفسها. وإن كان بعض أجزائه معتمدًا على البعض على الاختلاط لزم إذا أمررنا أيدينا على الحجر أن يسقط بعض أجزائه، بل كان ينبغي أن تسقط بأنفسها؛ وإذا قلبناه مرّةً بعد مرة أن يظهر فيه خلل محسوس.

١١٢ ظ وقد / استدلّ شيوخنا رحمهم الله لقولهم فقالوا: إن الحجر يفارق غيره من الأجسام التي لا يصعب تفكيكها، فلا بدّ في هذه المفارقة من أمرٍ، وذلك الأمر إما أن يرجع إلى القادر أو إلى الحجر. ولو رجع إلى القادر لزم أن لا يصح منه تفكيك الأجسام الرخوة. فعلمنا أنه يرجع إلى الحجر، ولكن بشرط تناقص قدرة القادر، لأن ذلك الأمر لو رجع إلى الحجر فقط لزم إذا

زيدت[١] قدرة القادر، أو أعانه على التفكيك غيرُه، أن يصعب عليه تفكيكه كما يصعب عليه من دون ذلك. فصح [أنه] إنما يصعب تفكيكه عليه لما ذكرنا. وليس يخلو ذلك الأمر إما أن يكون واحدًا أو يكون أمرين يوجَدان في المحلّين. ولو كان ذلك الأمر أمرين لم يمنع ما في هذا المحلّ من نقل المحلّ الآخر. فصحّ أنه أمرٌ واحد. ثم لا يخلو إما أن يوجد في المحلّين أو في أحدهما، والثاني يقتضي أن لا يمنع من نقل المحلّ الآخر، فصح أنه يوجَد في المحلين

فيقال لهم: إنكم أحلتم أن يمنع ما في المحلّ من نقل غيره. ثم ارتكبتم ما هو أشدّ استحالةً منه بأن قلتم: إن الشيء يوجد في محلّين في حالة واحدة، فهلّا توقفتم في المسألة؟ وعلى أنكم بقولكم بالتأليف قد اعتبرتم في كون الشيء / ١١٣ و شرطاً ما في الآخر لأنكم قلتم: إن الرطوبة في هذا المحل لا تتمّ شرطاً في كون التأليف مانعاً من التفكيك إلا بيبوسة في المحل الآخر. وإذا جاز ذلك في الشرط فجوّزوا مثله في المنع من النقل.

قال الشيخ أبو الحسين رحمه الله: يصعب مع القول بالجزء ذكرُ علّةٍ في صعوبة التفكيك. والأقرب أن يقال: إن الجسم يصعب تفكّكه لأمور، منها أن يكون متّصلاً شيئاً واحدًا وأن يكون مع ذلك كثيفاً صلبياً يابساً. وليس يمكن مع القول بالجزء أن يكون الجسم شيئاً واحدًا وحقيقةً واحدة. قال: ولذلك متى زادت صلابة الجسم ويبسه زادت صعوبة تفكيكه، ومتى زال اتّصاله وصلابته زالت صعوبة تفكيكه. قال: ولهذا يعلّل الناس صعوبة التفكيك بما ذكرناه، فيقولون: إن الجسم قطعة واحدة وإنه شديد الصلابة وشديد اليبس، فيصعب كسره. قال: ومنها أن يجري الجسمان مجرى الجسم الواحد: كالجصّ والآجُرّ، لأن أواخرهما تقاربان أن تكونا من الشيء الواحد. ومنها أن يكون أحد الجسمين على حدٍ من الرطوبة واليبوسة متوسطٍ والآخر يابس، كالأجسام العلكة إذا

---

[١] زيدت: زيد

١١٣ ظ ألصق بها جسم يابس، فإنه يصعب / نزعه عنه صعوبةً ما، فمتى نزعناه عنه ثم رددناه إليه في الحال، صعب أيضاً نزعُه عنه. فمتى كنا نزعناه عنه ثم رددناه في الحال صعب نزعه، فالعلّة في ذلك ما ذكرناه. فإن كنّا متى رددناه إليه لم يصعب نزعه عنه من بعدُ، فالعلة في شدّة فكّه أحد الوجهين الأوّلين.

ولقائل أن يقول: إن الشيوخ لا ينكرون أن تكون الصلابة والاتّصال علةً في صعوبة التفكيك، لكن الكلام هو في الصلابة والاتّصال ما حقيقتُه. فالشيوخ فصّلوا ذلك وقالوا: إنه معنى يخلقه الله تعالى وبوجده في المحلّين به يكون الجسم متّصلاً صلباً إذا حصل شرط الصلابة. وأنت لم تفصّل ذلك، بل اقتصرتَ على عبارةٍ، فما معنى الصلابة والاتّصال عندك؟ وأما ما ذكره من كون الجسم شيئاً واحدًا فلا يصلح أيضاً أن يُجعل علّةً في صعوبة التفكيك، لأنه مع كونه شيئاً واحدًا يحتمل تفرق أجزائه، فبعض الأجسام المتّحدة يشقّ تفريقه وبعضها[1] لا يشق. فلو كانت العلة في صعوبة التفكيك ذلك لوجب أن يشق تفريق الجميع. فصحّ أنّ ما يشق لأجله تفريق الجسم المتّحد هو أمرٌ غير ذلك؛ وصح أنّ ذكر العلة مع القول بالجزء ومن دون القول به / يصعب. ١١٤ و

ويمكن أن يقال: إن صلابة الجسم واتّصاله هو ما نجد عليه الجسم إذا حاولنا تفريقه. وإنّما يكون الجسم كذلك لمعانٍ[2] يخلقها الله تعالى في الجواهر لها يجب التئامها والتزاقها عند المجاورة، أو يخلقها على صفاتٍ لأجلها تؤثّر في الالتزاق. ويجوز أن تكون الرطوبة في أحد المحلّين واليبوسة في الآخر شرطاً في تأثير بعض الأجسام في الالتزاق، لأنا نرطّب بعض الأجسام فتلتزق، ونرطب بعضها فلا تلتزق، كبُرادة الحديد وفُتات الحطب. وتلك المعاني ليست هي المجاورات لأنا نجاور بين كثير من الأجسام فلا تلتزق. ولا هي المجاورات مع الرطوبة واليبوسة في المحلّين لأنّا نجاور بين كثير منها وهي على هذه الصفة فلا

---

١. بعضها: بعضه ٢. لمعانٍ: المعاني

تلتزق. ولا هي الأعراض المعقولة فيها كالألوان والطعوم وغيرهما لمثل ما تقدّم. فصحّ أنه معنىً زائد عليها.

ولا بدّ من القول بأن هذه المعاني أو هذه الصفات مختلفة، لأن الأجسام تختلف في تأثيرها في الالتزاق. فبعض الأجسام يؤثّر في الالتئام وبعضها لا يؤثّر. وكذلك الأجسام التي تقبل الالتئام تختلف، فبعضها يقبل من المؤثر الالتئام فيلتئم /
١١٤ ظ معه، وبعضها لا يقبل ذلك. وللالتئام بعض الأجسام أدوية معلومة، وتختلف تلك الأدوية، فبعض الأجسام يلتئم لأجل دواء، وبعضها لا يلتئم لأجل ذلك الدواء، بل له دواء آخر، وذلك معلوم في الزجاج والحديد وغيرهما. ويجوز أن يكون في الأجسام ما لا يقبل الالتئام أصلاً بدواء أو من غير دواء لجواز أن لا يخلق الله تعالى فيه ذلك المعنى أو تلك الصفة، أو لم يخلقه على صفةٍ لها يقبل ذلك. وليست لهذه المعاني عبارة في اللغة يعبّر بها عنها؛ لأن قولنا: تأليف والتئام واتّصال والتزاق، هي عبارات عن كون الجسم متّصلاً، فأما المعنى الذي لأجله يصير متّصلاً فلا اسم له في اللغة. ويمكن أن يُصطلح على عبارة يُعبّر بها عنها فيقال: هي الغِرائية، لأن معنى الالتئام يوجد ظاهرًا في أجزاء الغراء، فكان هذا الاسم أولى بأن يُصطلح عليه في العبارة عنها.

فإن قيل: أفتقولون: إن ذلك المعنى أو تلك الصفة تحصل في أحد المحلّين، أو فيهما؟ فإن قلتم بالثاني فقد دخلتم فيما عبتم، وإن قلتم: في أحدهما، قيل لكم: فلماذا يمتنع علينا نقل الثاني لما في غيره؟ قيل له: إنه يحصل في أحدهما، لكنه يظهر له حكم وتأثير في الثاني، وهو المنع من نقله إلا إذا بطل شرط تأثيره /
١١٥ و بالتفريق ويبقى المؤثّر في محلّه، ولهذا لو أُعيد إلى الحالة التي فيها أوجب الالتزاق لأوجبه ثانياً. ويجوز أن يحصل المؤثّر في محلّ ثم يظهر له تأثير في غير محلّه، ولهذا تؤثّر المدرَكات في الحواسّ، وإن لم تنتقل إليها، والصورة المقابلة للمرايا تؤثّر فيها، وإن لم تنتقل إليها. ثم إذا فات شرط تأثيرها بطل التأثير، وإن بقي المؤثر على ما كان عليه من قبل، فكذلك المؤثّر في الالتزاق. ثم قد يجوز أن

يحصل المؤثر في الالتزاق في أحد المحلين فيؤثّر في التعلّق بغيره، كما نجده في الغراء والخشب، ويجوز أن يحصل في كلا[1] المحلين ما يؤثّر في التعلّق بغيره، فيتعلّق كل واحد منهما بالآخر، كما نجده في آخر الغراء. ومتى اختصّ المحلّان بذلك كانت الصلابة أشدّ.

فإن قيل: فإذا فككنا الجسم المتّصل، ثم رددنا أبعاضه إلى مواضعها كما كانت، لماذا لا يعود الالتزاق إن كان المؤثّر في الالتزاق لا يبطل بالتفكيك؟ قيل له: لأنه ليس في حال ردّنا بعضه إلى بعض على الشرط الذي عنده يؤثّر في الالتزاق كما كان عليه أول ما أثّر في الالتزاق. أو يجوز أن تكون الرطوبة شرطاً في ذلك، ثم تتناقص في حال / بقاء الالتزاق وتزول أصلاً، فإذا فات الشرط ١١٥ ظ لم يؤثّر في الالتزاق.

فإن قيل: إن كانت الرطوبة شرطاً في تأثير المؤثّر في الالتزاق فلماذا لا يتناقص الالتزاق بتناقص الرطوبة أو لا يزول أصلاً ببطلانها؟ قيل له: إنه لا يمتنع أن تكون شرطاً في تأثيره في أول الالتزاق، ثم لا يكون بقاؤها شرطاً في بقاء الالتزاق، بل يكون زوال الرطوبة أو نقصانها شرطاً في شدّة الالتزاق وزيادته. ولهذا نجد كثيرًا من الأجسام تلتئم في حال رطوبتها، ثم يشتدّ التئامها بتناقص الرطوبة أو بطلانها، كاللبنة إذا طُبخت، فإنه تزداد صلابتها والتئامها، وكلّما طبخت أكثر كان التئامها أشدّ. وكذلك كثير من الأجسام تزداد صلابتها بما ذكرنا وباندماج أجزائها وزوال التخلخل عنها أو قلّته فيها. ولهذا تُدمج أجزاء الحديد بالإحماء في النار والدقّ، لأن أجزاءه تندمج بذلك. وكذلك إذا أُذيب النحاس أو الحديد، فاندمجت أجزاؤه بالإذابة ثم التأمت؛ فإنه تشتدّ صلابته. ولهذا يعلّل العقلاء تعذّر تفكيكه لشدّة يبس ذلك الجسم واندماج أجزائه.

---

١. كلا: كلي ـــ.

١١٦ و قال الشيخ / أبو الحسين رحمه الله: فأما من يُثبت الجزء الذي لا يتجزّأ، فليس تظهر علّته في صعوبة التفكيك. وعلى ما ذكرناه تظهر العلة في صعوبة التفكيك، وإن قيل بالجزء الذي لا يتجزّأ. قال: والقول في الجزء ملتبس، وأنا فيه واقف. وليست هذه المسألة مما لا بد منها في أصول الدين، فإن اتّصلت ببعض مسائل هذا الكتاب فإنا نوردها، إن شاء الله. وهي مستوفاة في كتب شيوخنا رحمهم الله، خصوصاً في كتاب عيون المسائل لأبي القاسم الكعبي رحمه الله.

باب في الدلالة على أن هذه المعاني محدثة

استدلّوا لذلك بما تقدّم في طريقة الأحوال فقالوا: الدليل لذلك أنها يجوز عليها العدم، وما جاز عليه العدم فليس بقديم. واستدلوا لجواز عدمها بما تقدم. فإن قيل: ما أنكرتم أنها لا تعدم، لكنها تنتقل من جسم إلى جسم ومن ظاهر الجسم إلى باطنه ومن باطنه إلى ظاهره؟ واعلم أن هذه الزيادة لا تتوجّه على الطريقة الأولى، لأن من يقول: إن الحركة هي تحرُّك الجسم، يقول: إن تحرك هذا
١١٦ ظ الجسم لا يُعقل أن يكون تحرّكاً لغيره من الأجسام، فلا يصح أن يقال: / إن تحرّكه انتقل إلى غيره. وإنما تتوجه على[1] هذه الطريقة لأنه إذا قيل: إنه يوجد في الجسم ذوات غير الجسم، فتوجب تحرّكه، أمكن أن يقال: ما أنكرتم أن توجد تلك المعاني في غير هذا الجسم بعد وجودها في هذا الجسم، فتوجب تحرّك غيره كما أوجبت تحرك هذا الجسم؟ وقد أجاب الشيوخ عن هذه الزيادة فقالوا: إنّا لو سلّمنا جواز الانتقال على هذه المعاني، ولم نبيّن عدمها، أمكننا أن نُثبت حدثها وحدث الجسم بأن نقول: إن هذه المعاني لو انتقلت في الأجسام لم يكن بد من أن يكون لانتقالها أولٌ، لأن انتقالها حادث متجدّد، ولا

١. على: الى

بدّ من أن يكون للحوادث أول. وهذه المعاني لا تسبق على هذا القول انتقالها أو حلولها في الجسم، وكلي واحد من هذه الصفات متجدّد. فما لا يسبق علته[١] من هذه المعاني لا بد من أن يكون محدثاً، وإذا كانت محدثةً، والجسم لا يسبقها في الوجود، كان الجسم أيضاً محدّثاً.

وأجابوا أيضاً بأن الانتقال على هذه المعاني وغيرها من الأعراض غير جائز، واستدلوا لذلك بأنه لو جاز عليها الانتقال لكانت حال الأعراض في انتقالها من جسم إلى جسم كحال الجسم في انتقاله من جهةٍ إلى جهة. فكما لا بد في الجسم من معنى / يوجب انتقاله من جهة إلى جهة، فكذلك لا بد من معنى يوجب ١١٧ و
انتقال العرض من محل إلى محل، لأنه لا يمكن أن يقال: إنه يجب انتقالها من دون أمر، لأن ذلك يقتضي أن لا يختص انتقالها بوقتٍ دون وقت ولا بجسم دون جسم، فكان يجب أن تنتقل لم تزل وإلى كل الأجسام، فيلزم أن تكون الأجسام كلّها متنقلةً لم تزل. وإن قيل: إنها تنتقل مع جواز أن لا تنتقل، لم تكن بأن تنتقل أولى من أن لا تنتقل إلا لأمرٍ، وذلك الأمر لا يجوز أن يكون عدم معنى، لأن هذا القائل لا يجيز العدم على المعاني، ولأن ما أوجب عدم هذا المعنى من دون أن ينتقل يوجب عدمَ غيره من غير أن ينتقل. ولا يجوز أن ينتقل بالفاعل لمثل ما قدّمناه في أن الجسم لا يجوز أن ينتقل بالفاعل. ولا يجوز أن ينتقل لمعنىً ينتقل إليه من محلّ آخر، لأن الكلام في انتقال ذلك المعنى كالقول في انتقال هذا المعنى، فيؤدّي إلى أن يتسلسل انتقالها لا إلى أولٍ، وقد بيّنّا فساد ذلك. ولا يجوز أن يقال: إنها تنتقل لمعنى يحدث فيها، لأنه متى قال ذلك فقد أقرّ بحدث بعض الأعراض، / ولأن الأعراض يستحيل أن تكون محلاً لغيرها من الأعراض. ١١٧ ظ

وليس لأحد أن يقول: إنها توجد في محلّها فتوجب انتقالها إلى محلّ آخر، لأن في المحل أعراضاً غير الحركة أو السكون كالألوان والطعوم، فليس بأن

---

١. علته: علتها

توجب انتقال البعض أولى من البعض. ولأن ما ينتقل من هذه المعاني لا اختصاص لها بجسم دون جسم على هذا القول، لأنها لو اختصّت بمحل لما جاز عليها الانتقال من ذلك الجسم. فلو أوجب معنى من المعاني انتقالها من محلها لم تكن بأن تنتقل إلى جسم بأولى من أن تنتقل إلى غيره. وفي ذلك عدم انتقالها من محلّها. ولا يجوز أن يقال: إنها تنتقل لا إلى محل، لأن هذه الأعراض لا يصح وجودها من دون محل. قالوا: فإذا تحرك الجسم الساكن ولم يصح أن يقال: إن السكون الذي كان فيه باقٍ فيه على ما كان، لأنه يؤدّي إلى أن يكون محلها ساكناً متحركاً، لأن إيجاب العلل لأحكامها يرجع إلى ذواتها، ولا يصحّ دخول الشرط في إيجابها، ولم يصح أن يقال: إنه انتقل منه إلى محلٍّ آخر أو لا إلى محل، لم يبق إلا أنه قد عدِم، فصحّ أن هذه المعاني يجوز عليها العدم. واستدلوا /
١١٨ و على أن القديم لا يجوز عليه العدم بما تقدم في طريقة الأحوال. فصح أن الأعراض كلها محدَثة لأن ما دللنا به على حدث بعضها حاصل في جميعها.

وذكر شيخنا أبو الحسين رحمه الله في كتاب التصفّح في أن كون الجسم كائناً في الجهة متجدد قسمةً دخل فيها إبطال قول من يقول من المنجّمين والفلاسفة: إن بعض الأجسام يجب كونها في بعض الجهات. فقال: لو كان الجسم في جهةٍ لم يزل لكان حصوله فيها إما واجباً أو جائزًا، وكلاهما محال، فما أدّى إليه محال. وإنما قلنا: إنه يستحيل وجوب كونه في جهةٍ لم يزل، لأنه لا يخلو إما أن يجب ذلك لا لأمرٍ أو لأمر. فإن وجب لا لأمر لزم استحالة خروجه من تلك الجهة، لأنه ليس بعض الأوقات بوجوب ذلك أولى من بعض. وإن وجب ذلك لأمرٍ لم يخل إما أن يكون ذلك الأمر هو كونه متحيّزًا أو كونه جسماً مخصوصاً، نحو كونه ماءً أو أرضاً. والأول والثاني يقتضي أن تجتمع الأجسام كلّها في تلك الجهة وأن يستحيل خروجها عنها، وإن خرجت عن
١١٨ ظ تلك الجهة بقهر قاهرٍ لزم أن تعود إلى تلك / الجهة، لأن تحريك المحرّك قد زال، والموجب لكونها في تلك الجهة باقٍ. وإن وجب ذلك لكونه جسماً

مخصوصاً كقولهم: إن الأرض تستقرّ في الوسط، والأجزاء الأرضيّة تطلب المركز، ومكان الأرض مقعّر كرة الماء، ومكان الماء مقعر كرة الهواء، ومكان الهواء مقعر كرة النار، ومكان النار مقعر فلك القمر، والأفلاك كلها فالأعلى منها مكانٌ لما يحتوي عليه من الفلك الذي تحته، والفلك الأعلى ليس في مكان على الحقيقة. قيل لهم: لو سلمنا ذلك لكان كلامنا لازماً لكم لأنا نقول لكم: لمَ كانت هذه القطعة من الأرض أو الهواء بحيث هو أولى من أن تكون بحيث قطعة أخرى؟ ثم يقال لهم: إن المركز من الدائرة هي النقطة التي تكون الخطوط إليها متساويةً من المحيط. فهذا إما أن يكون نهايةً لبعدٍ خالٍ أو نهاية لخطٍّ موهومٍ في جسم. والأول ليس من قولهم لأنهم لا يثبتون أبعادًا خالية لا قائمة بنفسها ولا مشغولة. فإن أثبتوا أبعادًا قائمة بنفسها، قيل لهم: إذا كانت هي متشابهة في معنى كونها فراغاً فلمَ كانت أجزاء الأرض بأن تطلب هذه النهاية
١١٩ و أولى من أن تطلب نهايةً أخرى؟ / وكذلك هذا إن قالوا: إنه نهاية لخطٍّ في جسم، قيل لهم: فلم صارت بأن تطلبها[1] بأولى من أن تطلب النهاية الأخرى من ذلك الخط؟ وأيضاً، فإن ذلك الخطّ هو خطٌّ من الأرض، فلم صارت أجزاؤها بأن تطلب نهاية ذلك الخط بأولى من أن تطلب نهاية خط آخر؟

فإن قالوا: إن الأرض يجب أن تكون في وسط الكل، والماء محيط بها والهواء محيط بالماء والنار محيطة بالهواء وبعض الأفلاك محيط بالبعض، يقال لهم: ولمَ يجب ذلك؟ فن قولهم: لأن الأجسام التي بينها شركة تكون متجاورة ويجب أن يطلب بعضها بعضًا لأن الشيء يشتاق إلى صورته وكماله. قالوا: وفلك القمر بينه وبين النار شركة لأن كل واحد منهما نيّرٌ سريع الحركة وبين الهواء والنار شركة الحرارة، وهي أقوى من الرطوبة التي بين الهواء وبين الماء، فلذلك يصعد الهواء ولا يقف الماء. وبين الماء والأرض شركة في البرودة، وهي أقوى مما بين

---

١. تطلبها: تطلبه

النار وبينها من اليبوسة. قيل لهم: أما كرة القمر فغير نيّرة، وأما سرعة الحركة
١١٩ ظ فهو فعلٌ من أفعال النار وليس يقع به شركة في الجوهر، وإنما / الشركة تقع بما لأجله تكون السرعة. وذلك مما لم تتفق فيه النار وكرة القمر لأن سرعة الحركة في النار موجَبة عن الخفّة في الغاية، والفلك عندهم ليس بخفيف. ويقال لهم: ولمَ يجب إذا كانت بينهما هذه الشركة وجب أن تتحرك النار إلى مقعّر فلك القمر؟ فإن قالوا: لأنه يشتاق إلى كونه وتمامه، قيل لهم: أفتشعر الشرزة بهذا[1] المكان حتى تطلبه؟

ويقال لهم: كان يجب على ما قلتم لو أرسلنا ماء للماء بالقرب من بحرٍ أن يتحرك نحوه ولا يتحرك إلى الأرض، لأن مجاورة الماء للماء أحفظ لصورته لأن الأرض مفسدة[2] بالإضافة إلى الماء لأن بينه وبين الماء شركة من وجهين. ونحن نجد الماء يهبط إلى الأرض، وربما يكون في ذلك السمت نارٌ فيقع عليها ولا يتحرك إلى البحر. ونحن نعلم أن ما يشتاقه الكل يشتاقه الجزء. فإن قالوا: الماء يطلب المركز، ومتى تحرك على ذلك السمت كان أقرب إلى المركز، عاد عليهم ما تقدم. فإن قالوا: الأرض[3] يجب لصورتها أن تكون على أبعد البعد من الفلك. فإذا كان الفلك مستديرًا فغاية البعد من المحيط وسطه، فلهذا كانت الأرض في الوسط. ثم الماء يجب أن يكون أبعد الأشياء من المحيط بعد الأرض، ثم
١٢٠ و الهواء، فتبقى النار مجاورةً / لفلك القمر، قيل لهم: لو كان الأمر كذلك لوجب أن تدافع أجزاء الأرض إلى أبعد البعد ما وجدت مساغاً وإن بعدت عن السمت، حتى لو أرسلنا حجرًا على شفير بئر أن لا يسقط على طرفها، بل كان يجب أن يهوي في البئر لأنه بذلك يكون أبعد من المحيط.

ويُسألون عن الفلك الأعلى: ما الذي أوجب أن يكون بحيث هو؟ فإن قالوا: إنا لا نثبت فراغاً قد شغله، فلا يصح أن يقال لنا: هل صح أن يشغل

---

١. بهذا: بهذه ٢. مفسدة: نفسدة ٣. الأرض: الماء، (وعلى الهامش) صوابه الأرض

غيره؟ قيل لهم: إن الجسم لا بد من أن يشغل فراغاً. على أنّا نقول لكم: إذا جاز أن يكون الفلك الأعلى لا في فراغ، فهلّا جاز أن يكون بينه وبين فلك القمر أجسام أطول مساحة من الأجسام التي بينهما الآن ولا تكون في فراغ؟ فإن قالوا: لا يجوز ذلك مع ما هو عليه من المقدار، قيل لهم: جوّزوا ذلك بأن يرتفع النصف الذي تحت الأرض إلى الأعلى وينسفل الأعلى. ويقال لهم: إذا جاز أن يلبث بحيث هو ويقف لا في فراغ وأبعاد فلمَ لا يجوز أن يكون مارًّا ولا يشغل في مروره أبعادًا؟ فإذا صح ما ذكرنا بطل القول بأن كلّيات الأسطقسات والأفلاك يجب وجودها في أماكنها / لم يزل ولا تخرج عنها في ١٢٠ ظ
حالٍ، لأنا قد بيّنا أن ذلك لا يجب لها ولا يجب أيضاً لأجزائها. وإذا لم يجب ذلك لها في هذه الحال فكذلك لم يزل لأنه لا وجه يخصصها فيا لم يزل بوجوب ذلك دون الآن.

ويفارق ذلك ما نقول نحن من استحالة وجود الأجسام لم يزل وصحة وجودها الآن، لأن لذلك وجهاً مخصصاً، وهو أن وجودها مستفاد من الفاعل، والفاعل لا يصح أن يفعل لم يزل، ويصح أن يفعل متقدماً على فعله. ويفارق ذلك أيضاً صحة وجود ما لا يبقى واستحالة وجوده من بعد، لأن لذلك وجهاً مخصّصاً أيضاً، وهو أن العدم عليه أولى من الوجود، وإنما يخرج إلى الوجود بالفاعل. فإذا انقطع عنه الفاعل، عاد إلى العدم، بخلاف الباقيات، لأن صحة الوجود عليها وصحة العدم على سواء، فإذا حصل له أحدهما دام له إلّا أن يُخرجه عن ذلك مخرج. فلو كانت الأجسام يجب حصولها بحيث هي إلا أن يخرجها عنه مخرج لوجب إذا انقطع عنها تأثير المخرج أن تعود إلى مكانها الأول.

١٢١ و باب في الدلالة على أن الجسم لا يخلو من هذه / الحوادث

استدلوا لذلك فقالوا: إن الجسم لا يصح خلوّه من أحكام هذه المعاني، وهي كونه كائناً في جهة أو ساكناً أو متحركاً أو مجتمعاً أو مفترقاً، فلم يصح خلوه عما يوجبها. واستدلوا على أنه لا يخلو من هذه الأحكام بما تقدم في دلالة الأحوال. قالوا: وإنما قلنا: إنه إذا لم يصح خلوه عن هذه الصفات، فكذلك عما يوجبها، لأنا قد بيّنا أن هذه الصفات يستحيل ثبوتها إلا عن هذه المعاني. ودلالة إثبات المعاني تشتمل جميع الأجسام في كل حالٍ، فاستحال خلوها عن هذه المعاني في كل حال.

فإن قيل: إنما يستحيل خلو الجواهر عن هذه الأجسام لكونها متحيّزةً، فما أنكرتم أن تكون الجواهر موجودةً لم تزل غير متحيّزة، فكانت خاليةً عن هذه الأحكام، ثم تحيزت من بعد، فثبت لها هذه الأحكام؟ قيل له: إن الجوهر لا يجوز أن يوجد غير متحيز لأن تحيزه مقتضى عن كونه جوهرًا بشرط الوجود، فمتى حصل الشرط والمقتضي حاصل، وهو كونه جوهرًا، وجب التحيز. وإنما قلنا: إن المقتضي حاصل، لأن الجوهر جوهر في الوجود والعدم، وإذا كان جوهرًا
١٢١ ظ في / العدم صح أن المقتضي حاصل. قالوا: وإنما قلنا: إن التحيز مقتضىً عن صفة الذات، وهو كونه جوهرًا، لأنه لو لم يكن كذلك وجاز أن يوجد متحيزًا وغير متحيز لم يجز أن يتحيز إلا لأمر، وذلك الأمر إما فاعل أو علة. ولا يجوز أن يتحيز بالفاعل لأن الفاعل لا يصح أن يثبت صفةً للذات زائدة على الوجود إلا تبعاً للحدوث، على ما تقدم. فمتى قال المخالف: إن الفاعل يجعله متحيزًا، فقد أقرّ بحدوث الأجسام. ولأن كون الفاعل قادرًا لا يتعدّى الإحداث، فما هو زائد على الحدوث لا بد من أن تؤثر فيه صفة من صفات القادر غير كونه قادرًا، نحو كونه عالماً ومريدًا وناظرًا. فهذه الصفات لا تثبت في حالة السهو، وصفات الأجناس تثبت في حالة السهو، فصح أنها لا تثبت بالفاعل. ولا تتحيز

لعلّة، لأن العلة لا بد من أن تختص بما تُثبت الحكم له، واختصاص العلة بالجوهر لا يصح إلا بالحلول فيه، وحلولها[١] فيه لا يصح إلا إذا كان متحيزًا. فلو تحيز لعلةٍ لتعلّق الاختصاص بما تؤثره العلة، وفي ذلك حاجتها إلى حكمها[٢]. ولأن الجوهر يحتاج إليها ليتحيز، وهي تحتاج إلى الجوهر لتحلّه، وفي ذلك حاجة / كل ١٢٢ و
واحد منهما إلى نفسه. فصح أن تحيزه مقتضىً عن كونه جوهرًا بشرط الوجود، فلم يصح أن يكون موجودًا غير متحيز. ومع تحيزه يظهر القول بأنه لا بد من كونه كائناً في جهة ما.

فإن قيل: أليس يخلو الجوهر عندكم في أول حال حدوثه عن الحركة والسكون؟ والجوهر المنفرد يخلو عن الاجتماع والافتراق. فهلّا قلتم: إنه يجوز خلوه أيضاً عن الكون؟ قيل له: إن الجوهر في أول حال حدوثه لا يخلو عن جنس الحركة والسكون لأنه لا يُعقل في أول حدوثه إلّا كائناً في جهةٍ بكون، وذلك الكون من جنس الحركة والسكون وإن كان لا يسمّى حركةً أو سكوناً. ألا ترى أنه في الوقت الثاني يسمّى سكوناً، ولو كان في جهة أخرى، فزال عنها إلى تلك الجهة بذلك الكون الذي وُجد فيه في حال حدوثه يسمّى حركةً؟ فكذلك هذا في الجوهر المتفرد، لأن الكون الذي فيه من جنس الاجتماع أو الافتراق، وإن كان لا يُسمّى بذلك إلا إذا وُجد جوهرٌ آخر. ألا ترى أن الله تعالى لو خلق بجنبه جوهرًا آخر سُمي الكون الذي كان فيه مجاورةً واجتماعاً، ولو خلقه مبايناً منه سُمي افتراقاً؟ فصح أن الجوهر لا يصح خلوه عن الأكوان، وإليها ترجع الحركات / والسكنات والاجتماع والافتراق. ١٢٢ ظ

وسنتكلّم على قولهم: إن تحيز الجوهر مقتضىً عن كونه جوهرًا، إذا تكلمنا على قولهم: إن المعدوم ذات في حال عدمه وإنه مختص بصفة.

فإن قيل: أليس قد قال شيخكم أبو هاشم رحمه الله: إن الجواهر[٣] تخلو

---

١. حلولها: حلوله ٢. حكمها: كلها، (وفوق السطر) ظ ححكمها ٣. الجواهر: الجوهر

من الألوان؟ فما الفرق بين ذلك وبين خلوها من الأكوان؟ قيل له: إنه جوّز خلوها من الألوان بأن تكون على هيئة الأغبر، وجوّز فيما تناهى غُبْرته من الأجسام أنه لا لون فيها. وإذا كان كذلك لم يكن في تجويزه أن تكون على هيئة الأغبر حصولها على وجهٍ غير معقولٍ، وليس كذلك أن لا تكون في جهة أصلاً.

قال شيخنا أبو الحسين رحمه الله: فإن قيل: أفتجوّزون أنتم أن لا يكون فيها لون ولا تكون على هيئة الأغبر؟ قيل له: نعم. فإن قيل: إن ذلك لا يُعقل، كما لا يُعقل وجودها لا في جهة، قيل له: إن أردتَ بقولك: إنها لا تُعقل كذلك، أنه لا يُعقل كونها[1] جسماً وليس بذي هيئة، لم يصح لأن كثيرًا من العقلاء يعتقدون أنه ليس في الهواء لون. ولأن الإنسان متى رجع إلى نفسه
١٢٣ و علم فرق ما بين أن يكون الجسم الذي لا يشاهده لا هيئة / له وبين أن لا يكون في شيء من الجهات. وإن أردتَ أنه لا يُعقل [كونها] جسمًا مرئيًا لنا[2] وليس بذي هيئة، لزم أن يكون اللون هو المرئي أو يكون اللون من شرط كون الجسم مرئيّاً. وليس يبعد عندنا أن يكون اللون شرطاً في كون الجسم مرئيّاً.

باب في الدلالة على أن ما لم يسبق المحدَث فهو محدَث.

استدلّوا لذلك بما تقدم في دليل الأحوال. فإن قيل: ما أنكرتم أن تكون الحوادث التي لا يسبقها الجسم لا أول لها، بل حدثت شيئاً قبل شيء لا إلى أول؟ فلا يجب أن يكون الجسم محدَثاً إذا لم يتقدّمها، لأن ما لم يتقدم المحدَث إنما يجب حدوثه إذا كان المحدَث معيّناً. فأما إذا كانت حوادث لا يوجد فيها ما هو أول لها لم يجب فيما لم يسبقه أن يكون محدَثاً. وقد أجابوا عن ذلك ودلّوا

١. كونها: كونه ٢. لنا: لها

على أنه يستحيل أن تكون حوادث لا أول لها بأشياء، منها أن كل واحد منها إذا كان له أولٌ ويجب ذلك له، لزم في الجميع أن يكون له أول، لأن الكل والبعض لا يفترقان في الصفة الواجبة لكل جزءٍ وبعض. وإنما يجوز أن يفارق / الكل الجزء في الصفات الجائزة المنتظرة دون الواجبة. ألا ترى أنه لمّا وجب ١٢٣ ظ
لكل جزء منها أن يكون محدَثاً لزم في الكل أن يكون حوادث. ولما وجب في كل واحد من الزنج أن يكون أسود لزم ذلك في جميعهم؛ وهذا لأن جملتها ليست إلّا كل واحد منها. وإذا كان كل واحد منها ذا أولٍ فكذلك جملتها.

فإن قيل: أليس كل واحد من الأمّة يجوز عليه الخطأ ولا يجوز على جماعتهم الخطأ؟ وكذلك كل واحد من مقدور القادر يجوز أن يوجِده ولا يجوز أن يوجد جميع مقدوراته لأنه يقدر على ما لا يتناهى، ويستحيل وجود ما لا نهاية له. فإذا جاز أن يفارق الجزء الكل فيما ذكرناه، فكذلك فيما نحن فيه، قيل له: إن ما ذكرتَه هو من الصفات الجائزة على كل جزء دون الواجبة، فجاز أن يفارق البعض فيه الكل.

وقد اعترض هذا الجواب شيخنا أبو الحسين رحمه الله فقال: إن جواز الخطأ على كل واحد من الأمة له اتصال بكل واحد من الأمة، وجماعتُهم ليست[1] إلا كل واحد منهم، فالجواز هو الصفة الثابتة. يبين هذا أن الجواز هاهنا هو شكّنا في خطأ كل / واحد منهم، وهذا الشك متعلّق بكل واحد منهم على ١٢٤ و
الانفراد، ولا يتعلّق بجماعتهم. وكذا هذا في مقدورات القادر، فقد انتقضت الدلالة بذلك. ثم أجاب هو عن الاعتراض فقال: إن ما ألزموه على الدلالة غير لازم، لأن الذي أنكرناه عليهم هو أن ينفوا الأوّلية عن الجملة في حال ما يُثبتون الأولية لكل واحد من تلك الجملة. فنظير ذلك من إجماع الأمة أن نجوّز نحن الخطأ على كل واحد من الأمة في الحكم الذي أجمعوا عليه في

---

١. ليست: ليس

حال ما ننفي الخطأ عن جماعتهم. ونحن لا نقول كذلك، بل ننفي الخطأ عن كل واحد منهم في ذلك الحكم في الحال الذي ننفي الخطأ عن جماعتهم.

فإن قيل: أليس لو انفرد كل واحد منهم على القول بذلك الحكم لجاز عليه الخطأ، ومتى أجمعوا عليه لم يجز عليهم الخطأ؟ قيل له: إن حكم الواحد قد يختلف بحسب انفراده وبحسب اقترانه بغيره إلا أن ذلك ليس من مسألتنا بسبيل. فنظير ذلك أن يقال: إن الحركة الحادثة تخرج من كونها حادثة بما يقترن بها من الحركات. وكذلك هذا في مقدورات القادر لأنا نجوّز في كل واحد منها
١٢٤ ظ أن يوجده / القادر إذا انفرد، ولا نجوز أن يوجده مع ما لا نهاية له. فقد اختلف حال المقدور بحسب الانفراد والاقتران بغيره، وليس ذلك من نفي الحكم عن الجملة في حال ما هو ثابت لكل واحد منها بسبيل. قال: وقد كلّمتُ بهذه الدلالة التي ذكرها الشيوخُ بعضَ المخالفين فلم يجب عنها بشيء. ثم تبين لي أنها غير لازمة، وذلك لأن قولنا: كل واحد من الزنج أسود، لا يفيد في كل واحد منهم حكماً ينقطع[1] منه [حكم] جملة الأشخاص فضلاً عن أن يكون ذلك الحكم هو نفي السواد عن كل واحد منهم. يبين ذلك أن ما نفيده بقولنا: كل الزنج سود، هو الذي نفيده بقولنا: كل واحد من الزنج أسود. وليس كذلك قولُنا: كل واحدة من الحركات لها أول وليس لجماعتها أول، لأنا نعني بالأول أن كل واحدة[2] منها لم تكن ثم كانت، ونعني بالثاني أنها ما انتهت إلى حالٍ لا يوجد منها قبلها شيء.

ومما استدلوا به هو أن الحوادث الماضية لو لم يكن لها أول لوقف حوادث يومنا على حدوث حوادث لا نهاية لها قبلها، ويستحيل وقوف حادث على
١٢٥ و حوادث قبله لا نهاية لها. ألا ترى / أنه يستحيل ذلك في المستقبل نحو أن يدخل الإنسان دارًا قبل أن يدخل قبل ذلك دُورًا لا نهاية لها، والجامع بين

١. ينقطع: ينتظم ٢. واحدة: واحد

الماضي والمستقبل أن الماضي إذا كان حادثاً فقد كانت له حال استقبال فهو كالمستقبل. واعترض ذلك الشيخ أبو الحسين رحمه الله فقال: إنكم متى بيّنتم أن الماضي كان له حال استقبال فقد تمّت لكم المسألة واستغنيتم بذلك عن وقوف الحوادث على ما لا نهاية له قبله. فما دليلكم لذلك؟ وقولكم: إن حدوث الحادث وقد تقدمه ما لا نهاية له مستحيل، يقال لكم: ما الفرق بين حدوث الحادث وقد تقدمه شيء واحد لا أول له وبين حدوثه وقد تقدمه حوادث لا أول لها؟ وقولكم: إنه لو جاز ذلك لجاز مثله في المستقبل، لا يصح لأن المستقبل قد علمنا تناهيه من قِبل أوله، فالقول بعد ذلك: إنه يوجَد حادث قد سبقه ما لا ابتداء له، متناقض. وليس كذلك الحادث وقد تقدمه ما لا ابتداء له من الحوادث، لأن ذلك مجوَّز غير مستحيل. فبيّنوا أنه مستحيل حتى نعلم أن لها ابتداء كالمستقبل من الحوادث، / فلا يجوز حدوث الحادث ١٢٥ ظ بعده كما لا يجوز مثله في المستقبل.

وقد يُستدل بهذه الدلالة بعبارة أخرى، فيقال: لو حلف حالف بالله تعالى أنه لا يدخل دارًا إلا إذا دخل قبلها دارًا فإنه لا يمكنه أن يدخل دارًا أصلاً من دون أن يحنث، لأنه قد وقف دخوله دارًا على دخول دار قبلها، وكذلك دخوله كل دارٍ، فلم يصح أن يدخل دارًا أصلاً من دون حنث. فكذلك في مسألتنا قد وقف حدوث الحادث اليوم بحادثٍ قبله حادثٌ لا إلى أول، فيجب أن يستحيل حدوثه كما استحال دخول الحالف دارًا من الدور. ولقائل أن يقول: إن دخول الدار في مسألة الحلف هو مستقبل وموقوف على شرط مستقبل، وكذلك شُرط شرطه لا إلى غاية، فلم يصح وجود ما لا أول له مما هو مستقبل. ولا كذلك وقوف الحادث على حدوث حوادث قد حصلت، لأن شرطه قد حصل فصح حدوثه. ولهذا صح حدوث الحادث من قِبل مَن تقدمه تقدماً لا أول له، ولم يصح حدوثه من حادث يتقدمه تقدماً لا أول له.

واستدلوا أيضاً بأن الحوادث الماضية متى انضمّ إليها حوادث / يومنا ١٢٦ و

ازدادت، ومتى أزلنا عنها حوادث يومنا انتقصت. ولا يجوز الزيادة والنقصان على ما لا نهاية له، فدلّ أنها متناهية من قِبل أولها. وهذا هو الدليل أيضاً على أن مِساحة الأرض وغيرها من الأجسام متناهية لأنه يمكن أن يُقدّر فيها الزيادة والنقصان.

فإن قيل: ولم زعمتم أن ما جاز فيه الزيادة والنقصان لا يكون إلّا متناهياً؟ قيل له: لأن الزيادة فيه إنما تظهر بضم أمثاله إليه، والانضمام لا يكون إلا من الجهة التي يتناهي منها الشيء الذي ضُمّ إليه أمثاله. وكذلك النقصان منه لا يتأتّى إلا من الجهة التي يتناهى منها. فلما صح تقدير الزيادة في الحركات الماضية وكذلك في مساحة الأجسام دل أنها متناهية. ولقائل أن يقول: إن الضم إنما يدل على تناهي ما ضم إليه غيره من الجهة التي وقع منها الضم. فإذا صح ذلك فإنما يدل ضم حركات يومنا إلى الحوادث الماضية على تناهيها من قِبل آخرها، وكذلك هذا في ضم جسمٍ إلى أجسام الأرض. والخصم لا ينازع في تناهي الحوادث الماضية من قبل آخرها، وإنما ينازع في التناهي من قبل أولها. فما
١٢٦ ظ دليلكم على ذلك؟ / وله أن يقول أيضاً: إن الخصم لا يسلّم الزيادة في الحوادث الماضية. فإن أردتم بالزيادة وجود حركات من جنس ما مضى من الحركات، لم يمتنع ذلك، غير أنه لا يزداد بذلك ما مضى لأنه لا تصح الزيادة على ما لا نهاية له. وكذلك هذا في النقصان.

فإن قالوا: أليس لو قدّرنا وجود مثل ما مضى من الحركات الماضية لكانت الحركات الماضية نصفاً لِما قدّرنا من الحركات، ولو قدّرنا أن ينتقص منها نصفها لبقي النصف الآخر، ولكان ذلك ربع الكل؟ وكل ما له نصف وربع وثلث لا يكون إلا متناهياً. وكذلك إذا قدّرنا معها مثلها أو أضعافها صارت أكثر مما كانت، ولا يجوز أن يوجَد أكثر مما لا نهاية له ولا ضِعف ما لا نهاية له، قيل لهم: إن أردتم بقولكم: إنا إذا قدّرنا مثلها كانت نصفاً له، أي مثله في أن كل واحد منهما لا نهاية له، فذلك صحيح ولا يقتضي تناهي كل واحد من

الجملتين. وإن أردتم بقولكم: إنه نصفه، أي مثله في أنه قَدْرٌ متناهٍ[1]، فقد سلّمتم تناهيه وليس يقوله الخصم. وقولكم: إنا لو فرضنا أن ينتقص من الحركات الماضية نصفها لبقي النصف الآخر ولكان ربعاً للكل، لا يصح / لأنه ١٢٧ و
ليس للحركات الماضية عند الخصم نصف ولا ربع حتى يُقدَّر أن ينتقص منه نصفه، إلا إذا سلمتم أنتم ذلك، فحينئذٍ يمكن هذا التقدير الذي قدّرتموه. وقولكم: إنا لو قدرنا مثلها معها لصارت أكثر مما كانت، فإن عنيتم به أنه حصل عددٌ غير متناهٍ كالذي مضى من الحركات، فذلك صحيح. وإن عنيتم به أنه حصل عدد زائد على عددها أو عنيتم أنه ازداد بما قُدِّر من الحركات عددها، فذلك غير صحيح لأن ذلك لا يصح إلا في المتناهي. وكذلك قولكم: إنه يتضاعف ما لا يتناهي، إن عنيتم به أنه يحصل مثله أعداد غير متناهية لم يمتنع منه، وإن عنيتم ما ذكرناه في قولكم: إنها صارت أكثر، لم يصح لِما ذكرناه.

قال الشيخ أبو الحسين رحمه الله: وهذا الدليل لا يصح مع القول بالمعدوم، لأن من قولهم: إن في العدم أجناساً كثيرة كجنس السواد والبياض والجواهر وغيرها وكل واحد منها غير متناه[2]. فكذلك إذا عدمت بعض الأعراض فقد حصل في العدم ما لم يكن من ذلك الجنس، ولم يقولوا: إنه ازداد به ذلك الجنس ولا كثر، ولا قالوا: إنه تضاعف / ما لا يتناهي مرات كثيرةً. فإن ١٢٧ ظ
قالوا: إن المعدوم ليس بموجود، ونحن إنما أحلنا وجود ما لا نهاية له، قيل لهم: إن الموجود عندكم هو الذي حصل له صفة الوجود، والمعدوم قد حصل له صفةٌ ذاتية عندكم. فما الفرق بين ذوات لا نهاية لها ولها صفة السواد مثلاً وبين ذوات لا نهاية لها ولها صفة الوجود؟ وقد فرّقوا أيضاً بينهما، فقالوا: إن المعدوم ليس له صفة بكونه معدوماً، فلم يصح فيه معنى الانضمام والتوالي؛ وليس كذلك الموجود. فيقال لهم: إن المعدوم وإن لم تكن له صفة بكونه

---

١. متناه: متناهي ٢. متناه: متناهي

معدوماً فله صفة بكونه سوادًا أو صوتاً عندكم. فإن صح الانضمام في الموجود لأن له صفة الوجود، فقولوا بمثله فيما له صفة السواد.

وحكى الشيخ أبو الحسين رحمه الله عن بعض أصحابنا رحمهم الله أنه استدل في المسألة فقال: ليس تخلو هذه الحوادث الماضية إما أن يكون العدم سبق كلَّها أو لم يسبق كلها أو سبق بعضَها ولم يسبق البعض. فإن سبق كلها فهو قولنا، وإن لم يسبق كلها أو لا يسبق بعضها لزم أن يكون فيها قديم. وقد دلّت الدلالة على أنه ليس فيها قديم. ثم اعترض ذلك، فقال: ولمَ زعمتم أنه /
١٢٨ و إذا لم يسبق العدم كلها في بعض الأحوال لزم أن يكون فيها قديم؟ وما أنكرتم أن ما لم يسبقه العدم على ضربين، أحدهما القديم والثاني المحدثات التي تحدُث شيئاً فشيئاً لا إلى أول؟ لأنا متى فرضنا ذلك لم يجب أن يكون العدم سابقاً لكلها في هذه الحالة، وفي هذا الغرض.

فصل في ذكر مَن أثبت حوادث لا أول لها

احتجّوا فقالوا: أليس شيوخكم قالوا: إن بين القديم وبين أول الحوادث ما لو كان هناك حوادث لكانت بلا نهاية؟ فأثبتوا أمرًا ممتدًّا يتجدّد شيئاً فشيئاً، وجعلوه بلا أول. فما الفرق بين ذلك وبين أن يكون مشحوناً بالحركات؟ والجواب أن شيوخنا رحمهم الله لا يثبتون هذا الأمر الممتدّ، وكيف يثبتونه وهم يقولون بحدوث الزمان؟ وعلى أن قولهم: إن بين الحادث وبين القديم، كلام فاسد لأنه إنما يستعمل ذلك في شيئين محدودين، والقديم لا أول له. فإن قيل: فكيف تعبّرون أنتم عن سبق القديم للحوادث، قيل: إنا نقول: إن وجود القديم لم
١٢٨ ظ يكن عن عدم. ولو أمكن حدوث / حوادث لا أول لها ولم يتناقض ذلك، لأمكن أن يفعلها شيئاً فشيئاً، فيكون لا نهاية لها ولا ابتداء. فإن قالوا: إنه لا يثبت في الوهم إلا هذا الامتداد، ولا يُعلم سبق شيء على شيء إلا بتوهّم هذا

الامتداد: قيل لهم: ليس يجب إذا ثبت في التوهم أن يكون صحيحاً. أليس عندكم أنه ليس خارج العالم خلاء ولا ملا ولا زمان وإن كان لا يتوهم ذلك؟

ثم يقال لهم: أيثبت في التوهم هذا الامتداد مع فرضكم نفي الحركات والتغيرات أو مع فرضكم إثبات ذلك؟ فإن قالوا: مع فرضنا إثبات ذلك، قيل لهم: فيجب مع فرضكم نفي التغيرات أن لا يُتوهم ذلك. وإن قالوا: مع فرضنا نفي التغيرات، قيل لهم[1]: فقد ثبت في التوهم النقيضان لأن هذا المتوهَّم هو أمر يتجدد ويمتدّ. فإن قالوا: إنكم متى لم تثبتوا هذه المدة وهذا الامتداد فقد قلتم: إن البارئ لم يتقدم الحادث، قيل لهم: بل نقول ذلك على معنى أنه موجود، وفعله معدوم وموجود، وقد أوجد فعله. ونقول: إن الفعل كان معدوماً قبل وجوده، فنجعل وجوده مترتّباً على عدم الفعل، ونقول: إن ما فعَله تعالى يجوز / أن يُقدَّم فعله على معنى أنه يفعله فيكون بين يومنا وبينه من الحركات ١٢٩ و
أكثر مما هو الآن، أو يمكن أن يفعل أكثر فيكون التقدم والتأخر والكثرة راجعاً إلى الحركات والحوادث، أو نقدّر الحركات والحوادث فتبين به سبق شيء على شيء من دون أن نثبت مدةً وامتدادًا. ثم يقال لهم: إنه لا يخلو تلك المدة وذلك الامتداد إما أن يكون فيه تغيّر وتنقُّل من حال إلى حال، أو لا يكون تنقّل وتغيّر. فإن لم يكن فيه تنقل وتغير اقتضى ذلك إثبات الزمان لا على الوجه المعقول، واقتضى أن لا يُعلم تقدّم الأشياء بعضها على بعض، إذ ليس فيما لأجله يُعلم التقدم والتأخر تقدم وتأخر. وإن كان فيه تنقل وتغير لم يخل إما أن يثبت فيه ذلك بنفسه أو بغيره. فإن ثبت فيه ذلك بغيره، أدّى إلى ما لا نهاية له. وإن ثبت ذلك فيه بنفسه، قيل لهم: فهلا ثبت التقدم والتأخر في الأشياء بأنفسها ويُستغنى عن المدة التي تُثبتونها؟

شبهة أخرى: ليس يخلو إما أن يكون لإمكان الحوادث ابتداء أو لا يكون

---

١. لهم: له

١٢٩ ظ له ابتداء. فإن / لم يكن له ابتداء فهو قولنا، وإن كان له ابتداء، اقتضى وجهاً يخصّ الإمكان بذلك الابتداء دون ما قبله. وليس ذلك الوجه إلّا ما تذكرونه من استحالة وجود حوادث لا أول لها واستحالة وجود الفعل لم يزل. وهذا لا يقتضي أن يختصّ الابتداء بغاية دون ما قبلها لأنه لو ثبت الإمكان قبلها بلا فصل لم يؤد إلى وجود الفعل لم يزل. والجواب أنا نقول: إن إمكان حدوث الحوادث لا ابتداء له ولا غاية، غير أن قولنا: لا أول له، يُستعمل على وجهين، أحدهما أن لا يكون لوجوده أول أو أن تتقدمه حوادث لا أول لها، وتكون قد دخلت كلها في الوجود. وهذا لا نعنيه بإمكان حدوثه لا إلى أول. والثاني أن يتقدم الفعل فعل آخر هكذا، ولا يقف الإمكان على حدّ بل لا ينتهي إلى حد من الأفعال إلا ويمكن الزيادة عليه، فكل واحد من الزيادة والمزيد عليه متناه[1]. وكذلك هذا قولنا في تقدم الفعل على وقته لا إلى أول.

ويلزم المخالف مثله في الحادث الآن بأن نقسم عليه القول، فنقول: إما أن
١٣٠ و يكون لإمكان حدوثه في نفسه قبله أول وابتداء أو لا يكون، ونسوق / الكلام إلى ما ساقه. فإن قالوا: لا ابتداء له، قيل لهم: فيجب لو أحدثه فيما لم يزل أن يكون له كون زماني لأنه هكذا فرض. وإن قالوا: له ابتداء، قيل لهم: فلم اختص بحالٍ دون ما قبلها؟

شبهة أخرى: إذا أحلتم وجود الفعل فيما لم يزل، وصحّحتموه في حال بينها وبين ما لم يزل ما لا نهاية له، استحال وجود الفعل، لأنه يصير حادثاً بعد أن يقدَّر قبله ما لا نهاية له. والجواب أن هذه الشبهة مبنية على أمرين فاسدين: أحدهما المدة المتوهمة التي أبطلناها، والثاني هو أن «لم يزل» إشارة إلى حالة معينة يستحيل فيها الفعل، ثم يتوالى بعده ما لا نهاية له، ثم يصح الفعل. وليس كذلك، بل «لم يزل» إشارة إلى وجود لم يتقدمه عدم. ونحن نحيل وجود فعلٍ

---

١. متناه: متناهي

هذا سبيله، ونجيز وجوده وقد تقدمه عدم. ويقال لهم: إن استحال ما ذكرتم فأحيلوا وجود الفعل، وقد تقدّمه حوادث لا أول لها. وفي ذلك كون شبهتكم[١] دليلاً عليكم.

فصل في ذكر ما رجّحوا به طريقة / إثبات المعاني في دلالة حدوث ١٣٠ ظ الأجسام على طريقة الأحوال، والجواب عنها.

ذكر قاضي القضاة رحمه الله في كتاب المحيط بالتكليف فقال: إن طريقة الأحوال وإن كانت موصلة إلى العلم بحدوث الأجسام إلا أن الاستدلال على حدوثها بطريقة المعاني أولى، قال: لأنه يمكن إيراد شبه على طريقة الأحوال لا يمكن حلّها إلا بإثبات المعاني. من ذلك أنه يقال للمستدِلّ بالأحوال النافي للمعاني إذا قال: إن الجسم لا يتقدم الأمور المتجدّدة فيجب أن يكون محدَثاً: إذا جاز عندك الآن أن يتحرك الجسم يمنة ويسرة لا لأمر، فهلا جاز أن يكون الجسم في جهة لا لأمر؟ وهذا الذي ذكره غير لازم، لأن من ينفي المعاني لا يقول: إن الجسم يتحرك يمنة أو يسرة لا لأمر، بل يقول: إنه يتحرك إلى أحدهما بالفاعل.

ومن ذلك ما حكاه عنه شيخنا أبو الحسين رحمه الله أنه ذكر في الدرس، وهو: إنكم إذا قلتم: إن كون الجسم في جهة متجدّد، قيل لكم: ما أنكرتم أن ١٣١ و يكون الجسم في جهة لم يزل / لذاته؟ فمتى قلتم: لو كان كذلك لما جاز أن يخرج عن تلك الجهة، قيل لكم: ولم زعمتم ذلك؟ قال: ولا طريق إلى دفعه إلا بأن تُثبت المعاني التي توجب الأحكام لذواتها، ويستحيل أن ينتفي حكمها مع بقائها؛ ثم يقاس عليها الجسم، فيقال: لو وجب كونه في جهة لذاته لما جاز أن يخرج

---

١. شبهتكم: شبهكم

عنها مع بقائه. وهذا أيضاً غير صحيح، لأنا إنما نعلم أنه لا يجوز أن ينتفي حكم العلة مع ثبوتها لأنها موجبة للحكم لذاتها، وهي في الحالة الثانية على ما هي عليه[١] في الحال الأولى. وهذا قائم في الجسم لو وجب[٢] كونه كائناً في جهة لذاته. يبين هذا أنه لو وقف العلم بأن كونه كائناً لا يجوز أن يكون لذاته على العلم بإثبات المعاني وكيفية إيجابها للحكم لما أمكن إثبات المعاني أيضاً، لأنها إنما تثبت إذا عُلم أن الجسم لا يتحرك لذاته ولا يكون في جهة لذاته، ثم يعلم أنه لا بد من أمر غير الجسم؛ ثم يقسم ذلك الأمر إلى الأقسام التي ذكروها وأبطلوها غير إثبات المعاني.

ومن ذلك أن يقال للمستدل بالأحوال: ما أنكرتم أن يكون الجوهر موجودًا
١٣١ ظ لم يزل وهو غير متحيز / ثم صار متحيزًا؟ فلا يجب أن يكون في جهة لم يزل؛ فلا يصح أن يقال: إنه لا يسبق الأمور المتجددة. قال: وإنما يمكن إبطال ذلك بأن يقال: لو كان كذلك لكان التحيز بالفاعل، وذلك باطل لأن التحيز لو كان بالفاعل لصح أن يوجده مرةً متحيزًا ومرةً سوادًا إذ لا تنافي بين هاتين الصفتين، فكان يصح أن يجمع بينهما فيوجده متحيزًا سوادًا. ومتى فعله كذلك لزم إذا طرأ عليه البياض الذي ليس بفناء أن ينتفي من وجه دون وجه فيكون موجودًا معدوماً في حالة واحدة، وهذا محال، فما أدّى إليه يجب أن يكون محالاً. وهذا أيضاً غير صحيح؛ لأن من يقول: إن وجود الجوهر هو تحيزه لا يصح أن يقال له: هلا جوزتَ أن يكون موجودًا غير متحيز؟ فهذه الشبهة مبنية على مذاهب غير لازمة لغيره. ولو سُلّم له أن الوجود صفة زائدة على تحيّز الجوهر لأمكن أن يُعلم أنه لا يصح أن يوجد غير متحيز ثم يتحيز بالفاعل بما حكيناه عنهم من أن القادر لا يتعدّى طريقة الإحداث. والتحيز صفة زائدة على الحدوث؛ فلم يصح أن يكون بالقادر.

---

١. هي عليه: هو عليها ٢. وجب: أوجب

باب في ذكر شبه مَن خالف في حدوث الأجسام

من ذلك قول بعضهم: ما أنكرتم أن لا / يسبق الجسمُ المحدَثَ ولا يكون ١٣٢ و
محدَثاً كما أنه لا يسبق العرض ولا يكون عرضاً؟ الجواب: الفرق بين الموضعين هو أنه متى لم يسبق المحدَث فقد شاركه في حقيقة الحدوث لأنه يُفهم من قولنا: إنه إذا لم يسبق المحدث، هو أنه وُجد معه أو بعده، فلم يجز بعد مشاركته له في حقيقة الحدوث أن لا يكون محدَثاً. وليس كذلك إذا لم يسبق العرض لأنه لا يُفهم من ذلك أنه شاركه فيما له سُمّي عرضاً، فلم يجب أن يكون عرضاً. وإنما قلنا: إنه لا يُفهم منه أنه شاركه في ذلك، لأن العرض هو الذي يعرض على الجواهر والأجسام في قول بعضهم أو هو الذي يعرض في الوجود، وليس له لبث كلبث الجواهر والأجسام. وليس يُفهم من قولنا: إن الجسم لم يسبق العرض، هو أنه يعرض على الجسم أو أنه قليل اللبث؛ فلم يجب أن يكون عرضاً.

وكذا هذا هو الجواب إذا قالوا: إذا كان الجسم لا يتأخر عما لا يبقى ولا يجب أن يكون غير باق، جاز أن لا يسبق المحدَث ولا يكون محدَثاً، لأن الباقي هو المستمر الوجود، وهذه الفائدة تحصل وإن لم يتأخر عن غيره. وليس يستفاد
من قولنا: باق، هو أنه يتأخر وجوده عما لا يبقى / حتى إذا لم يتأخر عنه لزم أن ١٣٢ ظ
يكون غير باق. وليس كذلك إذا لم يسبق المحدَث، لأنه بذلك يصير مشاركاً لِما لم يسبقه في حقيقة حدوثه، فيلزم أن يكون محدَثاً.

شبهة: اعتمد أصحاب الهيولى في أنه لا بد من هيولى لا أول له هو أنه لا يُعقل حدوث شيء لا من شيء، فلو كانت الأجرام محدثةً لحدث شيء لا من شيء. وربما يشبّهون ذلك بالدار المبنية من الآجر والطين والسوار المتخذ من الذهب والفضة؛ قالوا: فكما لا يُعقل حدوث دار ولا سوار من دون هيولاهما فكذلك في جميع الأشياء. وربما يقولون: القادر مؤثِّر. فلا بد من شيء يؤثر

فيه، ولا بد لذلك الشيء من قوة يقبل لأجلها تأثير القادر. والجواب: إن عنيتم بقولكم: إنه لا يُعقل حدوث شيء لا من شيء؛ أنه لا يصح حدوث شيء بنفسه من دون قادر، فصحيح. وإن عنيتم به أنه لا يتصور حدوث ذات، وإنما يتصور حدوث صفة للذات، فذلك باطل، لأنه يتصور ذلك كما يتصور حدوث الصورة والصفة. وإن عنيتم به أنّا لا نجد لذلك نظيرًا في الشاهد، فلا اعتبار به، لأن المعتبر فيما يُعلم بالاكتساب هو الدليل دون النظير. ولأنكم أثبتّم /
١٣٣ و الهيولى عارياً عن الصفات كلها قبل التركيب، ولم تجدوا لذلك نظيرًا فيما يُشاهَد. ويقال لهم: بل قولكم هو الخارج عن المعقول، لأنكم تُثبتون الهيولى جرماً لا في جهة ولا مفترقاً ولا مجتمعاً. وقولهم: إن القادر مؤثّر، فلا بد من شيء يؤثّر فيه، قيل لهم: بلى للقادر مؤثَّر، لكن تأثيره ربما يكون نفس الشيء، وقد يكون صفة لشيء. فإن قالوا: إنه لا يعقل تأثيره ألّا صفة لشيء، قيل لهم: هذه دعوى عارية عن البرهان، ونحن نعقل كلا[1] الأمرين.

شبهة: ومما اعتمده أهل الدهر أن قالوا: ما وجدنا إنساناً إلا من نطفة، ولا نطفة إلا من إنسان، ولا بيضة إلا من دجاجة، ولا دجاجة إلا من بيضة. وكذلك هذا في كل حيوان ونبات، فيجب أن يكون الأمر كذلك لم يزل. وربما استدل بهذا أيضاً من يقول منهم بقدم الأسطقسات دون المركبات، والأسطقسات عندهم هي الطبائع الأربع كالماء والهواء والنار والأرض. ويقولون: إنّا لم نجد شيئاً من المركبات إلا ويستحيل من هذه الأسطقسات، فأما الأسطقس[2] فلا يستحيل من المركبات. فحكمنا بأن المركبات محدثة من /
١٣٣ ظ الأسطقسات وأن الأسطقسات قديمة. الجواب: يقال لهم: إن وجودنا للشيء يدل على أنه الآن على ما نجده نحن عليه؛ ولا يدل على أنه كان كذلك من قبل؛ بل لا بد في العلم بأنه كان كذلك من قبل من دليلٍ غير الوجود. وكذلك

١. كلا: كلى ٢. الأسطقس: الاستقص

وجودنا الشيء على حالة لا يدل على أن غيره يجب أن يكون مثله في الاختصاص بتلك الحالة، بل لا بد فيه أيضاً من دليل غير الوجود. ولهذا نجد كثيرًا من الأبنية القديمة والمصانع وغير ذلك، ولا يدل وجداننا لها أنها كانت كذلك لم تزل. ويقال لمن جعل المركبات دليلاً على الأسطقسات: إنكم لم تجدوا مركباً إلا من مركب. فإن كان الوجود هو الدليل فيجب أن تحكموا بأن الأسطقسات مركّبة غير بسيطة، وإلا تركتم الوجود

ويقال لمن زعم أنه لم يجد نطفةً إلا من إنسان على ما حكيناه عنهم: ليس يخلو إما أن تكون النطفة كلها قديمة، وكذلك الناس، وكذا هذا في كل حيوان ونبات، أو تكون كلها محدَثة لأولها نهاية، أو لا نهاية لأولها، أو يكون قديم وسائرها محدَث. وليس في العقل قسمة غير ما ذكرنا. فإن قالوا: كلها قديمة، بطل ذلك لوجودنا البيضة محدثة / أو الدجاجة محدثة. وكذلك في كل حيوان ١٣٤ و
ونبات، أللهمّ إلا أن يقولوا: إن التركيب محدث والأصول قديمة، فيكون في ذلك رجوع إلى قول من يثبت الأسطقسات قديمة، فيبطل بما قدمناه من الدلالة. وإن قالوا: كلها محدثة ولها أول، قيل: إن الأول هو إما نطفة أو إنسان، وأيها كان فقد ثبت إنسان لا من نطفة أو نطفة لا من إنسان، وينتقض التعويل على الوجود. وإن قالوا: هي حوادث تحدث شيئاً قبل شيء لا إلى أول، بطل بما قدّمنا من أن الحوادث لا بد من أن يكون لها أول. وإن قالوا: فيها قديم، قيل لهم: وذلك القديم هو إما نطفة أو إنسان، فيكون لا من نطفة أو لا من إنسان، ويبطل التعويل على الوجود. وكذلك هذا في كل حيوان ونبات، فسقط ما قالوه.

شبهة: والذي يعتمده من قال: إن العالم قديم، وله صانع قديم، أن قالوا: إن العالم لو كان محدَثاً لكان له محدِث حكيم، وهو قولكم. فليس يخلو إما أن يكون أحدثه لا لوجه أو لوجه. ولو أحدثه لا لوجه لكان عبثاً، والحكيم لا يفعل العبث. ولأنه لو أحدثه لا لوجه لم يختص إحداثه / بزمانٍ دون زمان، ١٣٤ ظ

وفي ذلك حدوثه لم يزل، وذلك قولنا. وإن أحدثه لوجه نحو الإحسان والتفضل، إذ لا يصح في دواعي الحكيم إلا ذلك، لم يخل إما أن يكون ذلك متجددًا أو كان حاصلاً له لم يزل. ولو كان متجددًا لزم في تجدده ما لزم في تجدد العالم، فإما أن ينتهي تجدُّده إلى وجه لم يتجدد، فيلزم ما ألزمناه أولاً، أو لا ينتهي إلى وجه لم يتجدد، وفي ذلك القولُ بحدوث حوادث لا أول لها. وإن كان ما له أحدثه حاصلاً له لم يزل، لم يكن بأن يُحدثه في أحد الزمانين أولى من الزمان الآخر. وفي ذلك حدوثه لم يزل، وهو قولنا، أو أن لا يحدث أصلاً.

الجواب: يقال لهم: أتبنون هذه الشبهة على إثبات مدة وزمان يتجدد شيئاً فشيئاً أو على نفي الزمان؟ فإن قالوا بالثاني، لم يصح قولهم: لمَ لم يخلق العالم من قبل؟ لأن الحالة متى كانت واحدةً لم يكن فيها قبل ولا بعد. فإن قالوا: أليس كان يمكن إحداثه فيكون ما بين حدوثه وبين الآن حركات وحوادث أكثر، قيل لهم: إنه يمكن أن يُعرف تقدّم الفعل وتأخّره بتقدير الزمان على ما قدّرتموه، على أن الجواب في ذلك / وفي تسليم المدة والزمان جواب واحد. ١٣٥ و
فنجيبكم ونقول على تقدير الزمان أو على تسليمه: إنكم أخللتم بقسمين لم تفسدوهما، فكان ما أوردتموه قسمة قاصرة، وكل واحد من القسمين يمكن التعويل عليه في الجواب عما ذكرتم. أحدهما أن يقال: إنه يصح أن يُحدثه لوجه يختص بزمان دون زمان أو بما يقدّر تقدير الزمان، نحو أن يدعوه الداعي إلى الإحسان. ومن شرط الإحسان أن لا يكون فيه وجه من وجوه القبح، نحو أن لا يكون مَفسدة في التكليف أو في تكليف بعض المكلّفين. فلا يمتنع أن يعلم تعالى لم يزل أنه لا يحسُن منه خلق العالم قبل أن خلقه لهذا الوجه، فلذلك فعله في زمان دون زمان أو فيما يقدّر تقدير الزمان.

وليس لقائل أن يقول: فلم كان خلقه مفسدةً في زمان دون زمان؟ لأنا لا نحتاج في صحة هذا الجواب إلى العلم بما له كان يكون مفسدة على التفصيل، بل يكفينا العلم في ذلك على الجملة وأن ذلك غير ممتنع. ألا ترى أن العنف قد

يكون مفسدة في تدبير من يدبّر أمره في وقت ويكون مصلحة في وقت آخر،
وقد يكون الرفق تارةً مفسدة وتارةً مصلحة؟ فإذا علمنا / بما قدمناه أن العالم ١٣٥ ظ
محدث، وعلمنا بالدليل أن له صانعاً حكيماً، وأن الحكيم لا يجوز أن يخص
بفعله زماناً دون زمان إلا لوجه حكمةٍ، وعلمنا أنه لا يصح فيه وجه من وجوه
الحسن والحكمة إلا كونه إحساناً، وعلمنا أن الإحسان إنما يكون حكمة إذا لم
يكن فيه وجه من وجوه القبح، وعلمنا أنه لا يصح في ذلك من وجوه القبح
إلا أن يكون مفسدة فيما يكلفه من بعد أو في بعض ما يكلّفه علمنا أنه لذلك
لم يقدّم خلقه. وعلى أنه لو قيل في الجواب: إن هذه الشبهة مبنية على أن
صانع العالم حكيم عالم بكل معلوم، فعلمنا أنه لا يجوز أن يُحدثه في زمان دون
زمان إلا لوجه حكمةٍ يختص ذلك الزمان، ولا نعلم ذلك الوجه بعينه، ولا يضرّنا
فقد العلم به على التفصيل بعد ما علمناه على الجملة، كما نعلم فيما يُحدثه الآن
في العالم من صنوف الأفعال من إرسال الرياح في زمان دون زمان وإنزال المطر
في مكان دون مكان أن في ذلك وجهَ حكمةٍ وإن لم نعلمه على التفصيل، فإن
قال: إنما يصح لكم ما ذكرتموه إذا ثبت لكم أن العالم محدث وأن له صانعاً
حكيماً، وإنما يثبت لكم ذلك إذا علمتم أن حدوثه / وإثبات صانع حكيم لا ١٣٦ و
يؤدّي إلى محالٍ، وقد بيّنا نحن أن إثباته يؤدّي إلى أقسام كلها مستحيلة فاسدة،
وإذا لم يثبت لكم إثبات الصانع الحكيم إلا بعد أن تدفعوا هذه الشبهة، فكيف
يصح لكم في دفعها أنّا علمنا أن الصانع حكيم، فعلمنا أن في إحداثه العالم في
وقت مخصوص وجهَ حكمة لا نعلمه على التفصيل؟ قيل له: إنّا قد بينا بما قدّمنا
أن العالم محدَث، وسنبين أنه لا بد له من محدِث حكيم من غير أن يتوجه إلى
دليلنا قدح. وما ذكرتَه الآن من أن إثباته يؤدي إلى أقسام كلها فاسدة باطل
لأنك تركتَ أقساماً لم تبطلها هي صحيحة، منها ما قدمناه، ومنها ما عوّلنا عليه
الآن من أن هناك وجه حكمة لا نعلمها على التفصيل. فبطل الكلام في ذلك،
وهو قولك: إن إثبات الصانع الحكيم يؤدي إلى أقسام فاسدة، وسلِم ما ذكرنا.

فإن قال: فإنا نسألكم على الجملة ونقول لكم: ليس يخلو الوجه الذي لأجله كان خلقُ العالم حكمة في زمان دون زمان إما أن يكون لا لأمر أو لأمر.
١٣٦ ظ فإن كان لا لأمر لزم أن يكون لم يزل، وفي ذلك وجوب خلق العالم / لم يزل. وإن كان لأمر لم يخل إما أن يكون لأمر متجدد أو غير متجدد. فإن كان غير متجدد لزم خلقه لم يزل، وإن كان لأمر متجدد كان الكلام فيه كالكلام في وجه الحكمة، وفي ذلك لزوم ما قدمناه، قيل لهم: إن علم القادر بأنه إن أوجد الفعل في حال أو على وجه فإنه يؤدي إلى مضرّة أو منفعة، وإن أوجده في حالة أخرى أو على وجه آخر لم يؤدّ إلى ذلك، هو علم بوجوده عند وجوده من بعد، ويقدّر عليه وجوده وما يعقل عليه الفعل عند وجوده. و[ما] يقدّر عليه لا يصح أن يقال فيه: إنه ثابت لأمر أو لا لأمر، لأنه ليس بثابت في الحال فيعلّل بأمر ثابت، فضلاً عن أن يقال: إنه لأمر متجدد أو غير متجدد. بل المعقولات من ذلك تعقل كالحقائق التي تُعقل، فكما لا يصح أن يقال فيما يُعقل من حقائق الأمور: إنها كانت لأمر أو لا لأمر، فكذلك فيما يُعقل ويقدّر من وجوه الأفعال. والعالِم لذاته يعلم جميع ما يُعقل عليه الفعل ويقدّر لم يزل، فيفعل الأفعال بحسب ما يعلمه من وجوه الحكمة التي تقع عليها الأفعال،
١٣٧ و ولا يفعلها على الوجوه التي لا تكون لها حكمة / إذا وقعت عليها. وإذا لم يصح فيما يعقل من وجوه الحكمة له خلافها أنه لا لأمر أو لأمر لم يؤدّ إلى ما ظنه السائل من الفساد.

ثم يقال للمخالف: أتصف الله تعالى قادرًا على خلق مثل هذا العالم، بل على أضعافه؟ فإن قال: لا، قيل له: إذا جوّزتَ أن يقدر على مقدار دون مقدار فجوّز أن يقدر على خلق العالم في زمان دون زمان. ولأن الدلالة التي قد دلّت على أنه قادر لم يزل بعينها تدل على أنه تعالى قادر على ما لا يتناهى من المقدورات، على ما سنبينه، فلا وجه للفرق بين الأمرين. وإن قال: هو قادر على ذلك، ألزمناه في اختصاص أفعاله بمقدار دون مقدار ما ألزمنا في اختصاص

فعله بزمان دون زمان، وقلنا: ليس يخلو إما أن تختص أفعاله بمقدار دون مقدار لا لوجه أو لوجه، ولا يجوز أن تختص بذلك لا لوجه لما ذكره هو في اختصاص الفعل بزمان دون زمان. وإن قال: لوجهٍ، طالبناه بالوجه المخصِّص، ومتى ذكر في ذلك وجهاً مخصصاً أريناه مثله فيما زاد على مقدار ما فعل. وإن قال: لا وجه لأجله لا يفعل الزيادة إلا كونه مفسدةً، / قلنا له: فهذا هو ١٣٧ ظ
جوابنا عما ألزمته. وإن قال: لوجهٍ لا أعلمه على التفصيل أجبناه بمثله.

وأما الوجه الثاني فبأن يقال: ما أنكرتم أن يدعوه الداعي إلى إيقاع إحسانٍ ما من دون أن يكون لذلك الإحسان تعلّق بزمان دون زمان، فمتى أوقع ذلك الإحسان فقد حصل منه إحسانٌ ما، فكان مطابقاً لداعيه. ومتى قيل: إنه لو وقع ذلك الإحسان من قبل لكان إحساناً ما، فلمَ حصل في هذا الزمان دون غيره؟ قيل في الجواب: إن اختصاص الزمان بذلك الإحسان معلّل بحصول الإحسان بالداعي، فحصول الإحسان معلّل بالقادر والداعي، واختصاص الزمان به معلل بحصول الإحسان، لأن حصول الإحسان لا يتصوّر إلا مختصّاً بزمان أو ما يقدّر تقدير الزمان. يبين ما قلناه أنه إذا لم يصح تقديم العالم لا إلى أول ولم يمكن فعل ما لا نهاية له في حالة واحدة، لم يمكن أن يدعو[1] الداعي إلا إلى إحسانٍ ما وإلى إيجاده في حالٍ ما، فمتى وقع كذلك فقد حصل مطابقاً للداعي. فكما سقط سؤال السائل في أنه لم وقع قدرٌ من الإحسان ولم يحصل أزيد منه؟ كذلك يسقط / سؤاله في أنه لم وقع في حال دون حال؟ ١٣٨ و

وقد أشار شيخنا أبو الحسين رحمه الله في كتاب التصفح إلى هذا الجواب من هذه الشبهة، واعتمادنا في الجواب على الوجهين اللذين قدّمناهما. قال مؤلف الكتاب: وما زلنا نجيب بالأجوبة المتقدمة، وأكثرها من أجوبة شيوخنا، إلى أن منحني الله تعالى الجواب القاطع للخصوم، فقلتُ: إن الداعي إلى الفعل لا يؤثر

١. يدعو: يدعوا

في وقوع الفعل لا محالة إلا إذا خلص عن الصارف أو ترجّح الداعي على الصارف. والحكيم تعالى وإن كان له داعٍ إلى الإحسان لم يزل إلا أنّ عِلمه بأن الفعل يستحيل أن يكون حادثاً لم يزل يصرفه عن إحداثه لأن استحالة الشيء[١] في نفسه من أقوى الصوارف عن الإقدام على إحداثه. فيلزم من ذلك أن يفعل تعالى إحساناً في بعض الأحوال، وقد فعل تعالى أولَ أفعاله كذلك، ولم يلزم أن يكون فاعلاً لم يزل.

فإن قيل: فالحالة التي فعله فيها هل كان يصح فِعله من قبل؟ قيل له: إنه قد تبيّن بما ذكرنا أنه لا بد من القول بأنه لا يمكن إحداثه في كل حال لأجل
١٣٨ ظ هذا الداعي / والصارف. فنقول: إنه تعالى خلق أول أفعاله على حد يقتضيه هذا الداعي المقابل له هذا الصارف من الإمكان الذي لا إمكان سواه، وسقط عنّا هذا السؤال على الجملة من دون إشارة إلى تفصيل حالة من الحالات. ولو سلّمنا للسائل مثلاً أن أول أفعاله تعالى كان يصح تقديمه[٢] على الحالة التي وُجد فيها لكُنّا نقول: أتعني بهذا السؤال أنه مع هذا التسليم يلزمكم أن يكون تعالى فاعلاً لم يزل، أو تعني به الاستكشاف عن وجه الحكمة في إيثاره تعالى لأول فعله حالةً دون حالة؟ فإن عنيتَ الأول لم يصح، لأنك سلمتَ أنه يلزم من كونه تعالى لم يزل ذا داعٍ إلى الإحسان وذا صارف عنه أن يكون فاعلاً في حال دون حال، ودللنا عليه نحن أيضاً. وإن عنيتَ الثاني، قلنا: إنه سؤال غير سؤالك الأول، فلا يلزمنا الجواب عنه في هذا الموضع. وليس يلزمنا أيضاً الجواب عنه وحدنا دونك لأنْ سلّمتَ الأصل الذي ذكرناه. وليس يمكننا وإياك إلا الاقتصار على اعتقاد وجه في ذلك على الجملة لم يدلّنا عليه تعالى على التفصيل.

---

١. لأن استحالة الشيء: (بالهامش إضافة) أظنه لأن العلم باستحالة الشيء

٢. تقديمه: تقديمها

وحكى الشيخ أبو الحسين في كتاب التصفح عن الشيخ أبي القاسم أنه
أجاب / عن السؤال الأول بأن إحداث أول أفعاله تعالى لم يكن ممكناً قبل ١٣٩ و
حدوثه، واعترض عليه بأنه يقول: إن تقُل[1] إنه صار ممكناً من بعد، فإذًا تجدد
أمر أو انتفى أمر وعاد عليك السؤال الأول. ولعلّ الشيخ أبا القاسم ذهب إلى
ما ذهبنا إليه، فلا يلزمه ما ألزمه، وله أن يقول: إنه ما تجدد أمر ولا انتفى
أمر، وإنما اقتضى أولَ الأفعال مقتضيه على الحد الممكن منه دون المستحيل،
وهذا الحكم واجب في جميع المؤثِّرات من دون أمر غير المؤثِّر.

فصل في الدلالة على إثبات المحدِث للأجسام

يدل على ذلك أن الأجسام محدَثة، وكل محدَث لا بد له من محدِث، فإذن
للأجسام محدِث. إن قيل: لمَ زعمتم أن كل محدَث لا بد له من محدِث؛ قيل
له: إنه يجوز أن يقال: إن العلم بأن ما لم يكن ثم صار كان، وكان يجوز أن
لا يصير، لا يجوز أن يكون لا لأمرٍ من الأمور هو علم ضروري. وإذا عُلم هذا
ضرورةً ودللنا من بعد على أن ذلك الأمر لا بد من أن يكون مختارًا، حصل
العلم بالمحدِث. ثم مع ذلك نحن نذكر فيه طريقة بيّنةً، / فنقول: إن الحادث ١٣٩ ظ
ليس يخلو إما أن يكون قد حدث وكان يجوز بدلاً من حدوثه أن لا يحدث أو
حدث مع وجوب أن يحدث. فإن حدث مع الوجوب لم يكن بأن يجب حدوثه
في بعض الأحوال دون بعض [أولى]، وفي ذلك وجوب حدوثه لم يزل أو أن
لا يجب حدوثه أصلاً. وإن كان حدث مع جواز أن لا يحدث، لم يكن بأن
يحدث في بعض الأحوال أولى من بعض. وفي ذلك حدوثه لم يزل أو أن لا
يحدث أصلاً. ولم يكن بأن يحدث أولى من أن لا يحدث لأنه إذا جاز أن

١. تقل: تقول

يحدث وأن لا يحدث على سواء لم يجز أن يترجّح حدوثه على نفي حدوثه إلا لأمرٍ مرجّح، بل كان يجب أن لا يحدث لولا أمر مرجح لحدوثه لأنه كان مختصًّا مع الحدوث، فثبت أنه لا بد من أمر ما له يحدث المحدَث. وهذه القسمة لا يخلو منها كل محدَث، فإذا كانت الأجسام محدَثة وجب أن يكون لها محدِث.

وربما تؤكّد هذه الطريقة فيقال: إذا لم يجز في أفعالنا كالبناء والكتابة والصياغة وما أشبه ذلك أن تحدث لا لأمر ولا لفاعل، فكيف يجوز في هذا
١٤٠ و العالم بما فيه أن يحدث لا لأمر / ولا لفاعل؟ وهذا القدر كافٍ في إثبات أمر له حدث المحدَث. ثم من بعد ندل على أنه لا بد من أن يكون مختارًا، فيبطل قول من أثبته موجباً. فإن قيل: ولم زعمتم أنه لا بد من أن يكون مختارًا؟ قيل له: لأنه لو كان موجباً لم يخل إما أن يكون قديماً أو محدَثاً. فإن كان محدثاً لم يكن بد من أن يكون له محدِث. ثم القول في محدِثه كالقول فيه، فإما أن ينتهي إلى قديم أو لا ينتهي إلى قديم. فإن لم ينته إلى قديم، أدى إلى حوادث لا أول لها، وقد تقدم فساد ذلك. وإن انتهى إلى قديم[1]، فهو القسم الثاني وهو أن يكون الموجب قديماً. ولو كان قديماً لم يخل من[2] أن يكون سابقاً عليه لم يزل، فلم يكن موجباً من قبل، ثم صار موجباً، [و]لم يجز أن يصير موجباً لا لأمر لِما بيّنّا. وإن صار موجباً لأمر لم يخل ذلك الأمر إما أن يكون مختارًا أو موجباً. فإن كان موجباً وهو قديم لزم فيه ما لزم في الموجب الأول. وإن كان مختارًا فقد ثبت الصانع المختار.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يمتنع إيجاب ذلك الموجِب القديم لبعض الموانع، ثم يرتفع ذلك المانع من بعد، فيوجِب، أو كان إيجابه موقوفاً على شرط، فلما
١٤٠ ظ حصل ذلك الشرط ظهر إيجابه، قيل له: إن زوال ذلك / المانع أو حصول ذلك الشرط إما أن يكون لأمر أو لا لأمر. فإن كان ذلك لا لأمر لزم ما

---

١. قديم: موجب ٢. من: إما

ألزمناه من قبل، وإن كان لأمر لم يخل إما أن ينتهي إلى قديم موجِب أو مختار. فإن انتهى إلى قديم موجِب لزم ما ذكرناه من قبل في الموجب القديم، وإن انتهى إلى قديم مختار ثبت الصانع المختار. ولأن ذلك المانع لا يخلو إما أن يكون قديماً أو محدَثاً. فإن كان قديماً لم يصح زواله على ما سنبين ذلك؛ وإن كان محدَثاً فقد حصل ذلك الموجِب لم يزل ولا مانع من إيجابه، فكان ينبغي أن يوجب الحوادث، فيلزم ما ذكرناه. وقد بطل بما ذكرنا قول كل من أثبت صانع العالم موجِباً أو أثبته علةً وقال: إنه العلة الأولى أو علة العلل، وبطل قول أصحاب الطبائع. وسندل على أنه قادر عالم حيّ إن شاء الله.

واستدل الشيخ أبو الحسين رحمه الله لإثبات المحدِث بوجه آخر، فقال: إنا نجد الأجسام مشتركة في كونها أجساماً ومفترقة في وجوه أخرى نحو كون بعضها أرضاً وبعضها نارًا وماءً وهواءً، فليس يخلو إما أن تكون افترقت في ذلك لا لأمر أو لأمر. / فإن افترقت لا لأمر لم يكن بعضها بأن يكون أرضاً وبعضها ١٤١ و
ماءً بأولى من العكس، فلم يكن في ذلك بد من أمر. ثم ذلك الأمر لا يخلو إما أن يرجع إلى الجسم نحو كونها أجساماً وحجماً، وهذا يقتضي أن تكون هذه الأجسام كلها إما ماءً أو كلها أرضاً أو نارًا، ويقتضي أن يكون الجسم الواحد بهذه الصور كلها. فلم يكن بد من أمر غير الجسم، وذلك الغير إما أن يكون له اختصاص وتعلق بالأجسام أو لا يكون له تعلّق. فإن كان له به تعلق بالحلول فيه أو بالمجاورة، فإن كان واحدًا لزم ما تقدم من كون جميع الأجسام بصورة واحدة، وإن كان مختلفاً متغايرًا كان الكلام في افتراق الأجسام في تلك الأشياء كافتراقها في هذه الصور، وإن كان مجاورًا كان جسماً أو جوهرًا، فلمَ جاور النار ما أوجب كونها نارًا، ولم يجاورها ما يقتضي كونها هواءً؟ وكذا هذا في الماء والأرض. وأيضاً فالكلام في مفارقة ذلك المجاور لهذه الأجسام ومفارقة بعضها لبعض كالكلام في افتراق هذه الأجسام في هذه الصور. وإن كان لا تعلق له بهذه الأجسام بالحلول فيها أو بالمجاورة لم يخل إما أن يكون موجِباً أو مختارًا. /

١٤١ ظ فإن كان موجباً فإما أن يكون واحدًا أو أكثر من ذلك. فإن كان واحدًا فلمَ أوجب لبعض الأجزاء أن يكون نارًا بأولى من كونه هواءً؟ وكيف يوجب صورًا متضادة وهو شيء واحد؟ وإن كان أكثر من واحد، فإن صح أن يوجب هذه الصور من غير تعلق بهذه الأجسام لزم أن يكون الجسم الواحد بهذه الصور كلها، لأنه ليس بأن يوجِب واحد منها كونها نارًا بأولى من أن يوجب الآخر كونها هواءً. فلم يبق إلا أنه مختار.

ثم لا يخلو إما أن يكون جسماً أو غير جسم، فإن كان جسماً فلا يخلو إما أن يكون موافقاً لهذه الأجسام في هذه الصور فيلزم فيه ما لزم فيها. وإن كان مفارقاً لها لم يكن بد من أن يختص به ما يفارقها [به] من نحو بنيةٍ أو غيرها، ويصير الكلام في اختصاصه بذلك كالكلام في غيره من الأجسام. وإن كان غير جسم فإما أن يكون جوهرًا أو غير جوهر. ولا يصح أن يكون جوهرًا لأن الجوهر لا يصح أن يكون قادرًا حيّاً، لأنه إن كان كذلك لذاته لزم في غيره من الجواهر أن يكون قادرًا، وإن لم يكن كذلك لذاته لم يكن بد من بنية ومزاج، وذلك لا يصح في الجوهر الواحد. فصحّ أن المقتضي لذلك قادر مختار

١٤٢ و وليس بجسم ولا جوهر. وإذا / لم يصح أن يكون محدَثاً صح أنه قديم.

فإن قيل: إن الهواء والماء والنار والأرض وإن اشتركت في كونها أجساماً فهي مفترقة في هيولاها، ولذلك افترقت في هذه الصور، قيل له: إن هيولاها واحدة عندهم، ولذلك يستحيل بعضها إلى بعض. ولو كانت هيولاها مختلفةً وهي الموجِبة لاختلاف الصور لم يستحل بعضها إلى بعض. وإن كانت هذه الأجسام لا يستحيل بعضها إلى بعض، وإنما تفترق وتختلط ويغلب بعضها على بعض بالكثرة، فلا طريق إلى إثبات الهيولى، ويكون الموضوع الأول هو الجسم.

إن قيل: ما أنكرتم أن تكون إنما اختلفت هذه الأجسام في هذه الصور لأجل مجاورة بعض الأجسام وحركتها؟ وذلك لأن حركة الفلك تسخّن الهواء المجاور له وتلطّفه لأن الحركة تسخن وتلطف؛ فمتى سخن ولطف صار نارًا، ولا

يسخن نفس الفلك لأن عنصره لا يقبل ذلك. ويجب أن يكون ما دون كرة النار أقلّ حرارة، فإذا كان كذلك كان هواء. وما كان أشد بعدًا من الهواء فقد الحرارة وصار باردًا كثيفاً، فكان ماءً. والأرض أكثف من الكل لأنها أبعد /
١٤٢ ظ الثلاثة من الشيء الملطِّف، قيل لهم: لو كانت هذه الأجسام عارية عن هذه الصور، ثم اكتسبتها لِما ذكرتم، لوجب أن يسخن ما قرب من الفلك ولا يكون لما بعد عنه صورة.

فإن قالوا: إن هذه الأجرام يجب لها أن تكون أرضاً، وإنما تنتقل إلى غيرها من كونها نارًا أو ماءً لِما ذكرنا، قيل لهم: لو كان الأمر كذلك لوجب أن يكون جسم النار والهواء مقهورين على كونهما نارًا[1] وهواء، وليس هذا من قولكم. وأيضاً، فلمَ كانت الأجرام يجب لها أن تكون أرضاً إلا أن يقهرها قاهرٌ على أن تكون ماءً أو نارًا بأولى من العكس بأن يقال: إنه يجب أن تكون هواءً أو نارًا إلا أن يقهرها قاهر على أن تكون أرضاً؟ وكان يجب في النار التي لدينا أن لا تلبث أن تصير أرضاً لأن جسمها يوجب ذلك، والمؤثر في كونها نارًا بعيد[2] عنها بُعدًا يمتنع معه التأثير. وكان يجب أن تكون الأرض أرطب من الماء، لأن اليبوسة من تأثير الحركة، وهي أبعد من المؤثّر من الماء. وكان يجب في قُلَل الجبال والأهوية المحيطة بها أن تكون أولى بأن تكون ماءً من الماء المستكنّ في أعماق الأرض. فصح أنه لا بد من فاعل.

١٤٣ و ثم يقال لهم: ولم لا يقبل / جسم الفلك السخونة حتى يصير نارًا بما يجاوره؟ ولم صار بأن يقبل صورته بأولى من أن يقبل صورة النار؟ ولم لا تقبل النار صورة الفلك؟ فإن قالوا: لأن موضوعها مختلف، قيل لهم: إن موضوعها عندكم هو الجسم ذو الأبعاد. ألا ترى أنا لو فرضنا الشيء غير جسم لم يُتصور أن يكون حارًا ولا باردًا؟ فإذا كان القابل الأول هو الجسم، والفلك جسم، لزم

١. نارًا: ماء ٢. بعيد: بعيدًا

ما قلناه. وليس لهم أن يقولوا: إن جسم الفلك يضادّ الحرارة فيمتنع قبولها، لأن ضد الحرارة هو البرودة، لأنه لا شيء يعقل يكون على غاية البعد منها وعلى عكسها مثل[1] البرودة. ومن قولهم أيضاً: إن الشيء لا يضاده إلا واحد. وضد الحرارة البرودة، فلم يجز أن يضادها غيرها. فإذا ثبت أن الفلك[2] والأسطقسات متباينة في صورها لا لأمر يرجع إلى الهيولى وجب أن يكون المقتضي لذلك أمرًا آخر.

وأما شيوخنا رحمهم الله فقد احتجوا لإثبات المحدِث للعالم فقالوا: العالم محدَث فلا بد من أن يكون له محدِث قياساً على تصرّفنا. وهذا الاستدلال يحتاج
١٤٣ ظ إلى أصل وإلى فرع وحكم وعلة للحكم. / أما الأصل فهو تصرفنا، والفرع هو العالم، والحكم هو الحاجة إلى محدِث، والعلة هي الحدوث. فأما الأصل، وهو تصرفنا، فقد دللنا على إثباته حين أثبتنا الحركات والسكنات. وأما إثبات الحكم في الأصل، وهو حاجة تصرفنا إلينا، فالدلالة عليه هي أنه يجب وقوعها بحسب دواعينا وصوارفنا. وإنما قلنا ذلك لأنه متى دعانا داعٍ إلى الفعل مع السلامة فإنه يجب وقوعه، ومتى صرفنا صارف عن فعله مع السلامة وجب أن لا يقع. وإنما قلنا: إن ما هذا حاله فهو واقع بنا، لأنه لو كان واقعاً من فاعل آخر أو كان واقعاً بنفسه لصح أن يقع وإن كرهنا وقوعه. فلما استحال ذلك علمنا أنه واقع بنا. وسنشبع الكلام في ذلك إن شاء الله تعالى عند الكلام في المخلوق.

فإن قيل: دُلّوا على أنه يحتاج إليكم في الحدوث لا لصفة أخرى، ثم دلّوا على أن الحدوث هو علة الحاجة، قيل له: الدليل على أنه يحتاج إلينا في الحدوث هو[3] أنه قد ثبت حاجته إلينا، فلا بد من أن يحتاج إلينا في أمر يرجع إليه. فإذا لم يحتج إلينا لكونه ذاتاً أو لصفة جنسه أو لمقتضى صفة الذات أو
١٤٤ و لبقائه أو لحسنه أو لقبحه / أو حلوله في المحل، صح أنه يحتاج إلينا لحدوثه. أما

١. مثل: من ٢. الفلك: العلل ٣. هو: هي

كونه ذاتاً أو صفة جنسه فليس بمتجدد عند أصحابنا رحمهم الله، فلم يجز أن يحتاج إلينا لذلك. وأما المقتضَى فإنه يجب عند الوجود، أردنا ذلك أو لم نرده، وقد بيّنّا فيما تقدم أن مقتضى صفة الذات غير معلَّل بالفاعل. وأما بقاؤه فليس يقع بحسب أحوالنا، ولهذا يبقى الفعل وإن مات فاعله. وأما قبحه فإن لم يقف على إرادتنا وأحوالنا كقبح الجهل، فذلك جارٍ مجرى مقتضى صفة الذات. وإن وقف على دواعينا وإرادتنا كقبح السجود للصنم، فإن دل ذلك على أن ذلك القبح واقع بنا دل أيضاً على أن حدوثه واقع بنا أيضاً لأنه موقوف على دواعينا. فأما حلوله في المحل فليس بمعلَّل أصلاً، ولأنه يقع لا بحسب أحوالنا؛ ولهذا توجد أفعال الساهي حالّة في محلها. وأما الدليل على أن علة حاجته إلينا هي الحدوث فلأن الحدوث هو المتجدد بحسب أحوالنا، فما دل على حاجته إلينا يدل على أنه يحتاج إلينا في الحدوث. ولأنه إذا لم يحتج إلينا لبقائه على ما تقدم / ولا لعدمه أي ليكون معلوماً قبل إيجادنا لم يبق إلا أنه محتاج إلينا لحدوثه. ١٤٤ ظ

وما ذكروه يدل على أنه يحتاج إلينا في الحدوث، ولا يدل على أن علة الحاجة هي الحدوث. وربما قالوا: إن الحاجة إلينا لمّا كانت تابعة للحدوث صح أنها هي. وإنما قلنا: إنها تابعة له، لأنه متى صح أن يحدث احتاج إلينا؛ وإذا حدث لم يحتج إلينا لاستحالة الحدوث عليه بعد ذلك. فلمّا ثبتت الحاجة متى صح الحدوث وانتفت بانتفائه صح أنه العلة. وهذا أيضاً إنما يدل على أن المحتاج إلينا هو الحدوث، فإذا لم يكن ثابتاً فإنه يحتاج إلينا ليحصل؛ وإذا حصل انقطعت الحاجة. يبين ذلك أن العلة لو كانت هي الحدوث لبقيت الحاجة في حال حصول علة الحاجة وهي حالة الحدوث. والأمر بالعكس من ذلك لأنها هي حالة الاستغناء عن الفاعل.

فإن قالوا: إن العلة هي صحة الحدوث لأن الحاجة تتبعه، قيل لهم: بل الحدوث هو المحتاج؛ فمتى صح احتاج ومتى حصل استغنى. وربما قالوا: إنه إما أن يحتاج لحدوثه أو لوجه آخر، ولا يمكن أن يُذكر في ذلك إلا جواز أن لا

١٤٥ و يحدث. وإذا لم يجز أن يكون هو العلة ولا شرطاً في كون الحدوث / علة صح أن الحدوث بمجرده هو العلة. وإنما قلنا: إن الجواز ليس هو العلة ولا شرطاً فيها، لأن الفعل لو وجب حدوثه بحسب دواعينا لكان أدل على حاجته إلينا. ولا يجوز أن تكون العلة في الحكم ولا أن يشرط فيها ما ينتقض تأثيره في الحكم.

ولقائل أن يقول: أنا لا أجعل جواز الحدوث بحسب الدواعي علةً في الحاجة حتى يلزم ما قلتم. وإنما أجعل جواز أن لا يحدث الفعل في نفسه علةً، وأقول: لو وجب حدوثه في نفسه لاستغنى عن فاعلٍ، فلم يلزم ما ألزمتموه. وربما قالوا: إن جواز أن لا يحدث يُعلم بوقوعه بحسب دواعينا، وهذا أيضاً هو الطريق إلى العلم بحاجته إلينا. وإذا كانا يعلمان معاً بطريقة واحدة لم يكن بأن يعلَّل أحدهما بالآخر بأولى من العكس. قيل لهم: ولم إذا كان كذلك لم يجز أن يُعلم أن أحدهما أولى بأن يكون هو العلة مع أنّا نعلم أن الشيء يكون معلولاً في نفسه سواء علمناه وحده أو مع غيره؟ وقد علمنا فيما نحن فيه أن جواز أن لا يحدث الشيء في نفسه لا يحصل بنا، بل ذلك لأمر يرجع إليه، وعلمنا أن

١٤٥ ظ الحدوث حصل بنا، وعلمنا أنه إذا جاز أن يحصل الحدوث / وجاز أن لا يحصل لم يكن بالحصول أولى لولا الفاعل، فكان جواز أن لا يحصل مؤثّرًا في حاجة الحدوث إلى الفاعل. فكان معلَّلاً به، كما أن جواز الصفة علة في الحاجة إلى معنىً يؤثر في حصول الصفة، وليس حصول الصفة علةً في جوازها.

وربما قالوا: إنا نعلم حاجة التصرف إلينا وتعلقه بنا بطريقة الدواعي، فلم نحتج إلى اختبار حال الحدوث لنعلم تعلقه بنا. وليس كذلك جواز كوننا عالمين، لأنا لا نعلم حاجته إلى العلم عند العلم بالصفة، فاحتجنا إلى أن نعلم جواز الصفة حتى نعلم حاجته إلى العلم. يقال لهم: إنا لم نُلزمكم أن تجعلوا جواز أن لا يحدث طريقاً إلى العلم بحاجة التصرف إليكم فتقولوا: إنّا نعلم حاجته إلينا من دون العلم بجوازه. وإنما ألزمناكم أن تجعلوا علة حاجته إليكم هو جواز أن لا يحدث. فإن قلتم: كيف نجعله علةً في الحاجة ونحن نعلم الحاجة من دونه؟ قيل

لكم: وما أنكرتم من ذلك؟ وهل هذا إلا حصول العلم بالحكم من دون العلم بعلته؟ وهذا غير منكر.

وربما قالوا: إنا نسلم أن علة حاجته إلينا هو جواز الحدوث، إلا أن الجسم يشارك[1] تصرفنا في جواز أن لا يحدث، فوجب أن يشاركه في الحاجة / إلى ١٤٦ و
محدِث. قالوا: وإنما قلنا: إنه يشاركه في جواز أن لا يحدث، لأنه لو وجب حدوثه لذاته لكان قديماً، أو لوجب[2] حدوثه قبل أن حدث. فيقال لهم: ولم زعمتم أن جواز أن لا يحدث علة في الحاجة إلى محدِث؟ فإن قالوا: لأنه إذا جاز أن يحدث وجاز أن لا يحدث لم يكن بد من حاجته إلى أمر له حدث؛ قيل لهم: إن هذا يمكن أن يُذكر ابتداء في الجسم، ولا يحتاج فيه إلى أصل وإلى استخراج علة. فإن قالوا: إنما نذكر ذلك ليعلم أن المحدِث لا بد من أن يكون مختارًا كالواحد منا، قيل لهم: فينبغي أن تفرغوا إلى ذلك بعد إثبات أمر له حدث، لأن جواز أن لا يحدث لا يدل على أن محدِثه لا بد من أن يكون مختارًا، وإنما يدل على أمر له حدث. وهذا القدر يُغني عن الإطالة في إثبات التصرف فعلاً لنا إلى غير ذلك مما يذكرونه.

باب في أول العلم بالله تعالى

اختلف شيوخنا في ذلك، فقال الشيخ أبو الهذيل: أول العلم به تعالى هو العلم بأن للأجسام محدِثاً. وقال الشيخ أبو علي: أول العلم به تعالى هو العلم بأن للأجسام محدِثاً غيرها. / وقال الشيخ أبو هاشم: أول العلم به تعالى هو العلم ١٤٦ ظ
بأنه تعالى على صفة ذاتية، وهو العلم بأنه قادر لذاته. وقاضي القضاة يختار قول أبي الهذيل، وشيخنا أبو الحسين يختار مذهب أبي هاشم.

---

١. يشارك: شارك ٢. أو لوجب: ـلو‌لو لوجب

قال قاضي القضاة: والخلاف في ذلك راجع إلى أن العلم المجمل هل له تعلق بالمعلوم أم لا؟ قال: والصحيح أنه يتعلق بالمعلوم. فأول العلم به تعالى هو العلم بأن للأجسام محدِثاً، وكل اعتقاد لا ينافي هذا العلم فإنه لا يخرج به العالِم من كونه عالماً به تعالى، نحو الاعتقاد بأن محدِث العالَم جسم، وقال: هذا هو خالق العالم. فأما إذا عبد الخالق فإن العبادة تتوجه إلى ذلك الجسم، لأنه إنما يكون عابدًا بالقصد، والقصد يُعَلِّق العبادةَ بالشيء دون المجمل. واحتج لقوله بأن العلم المجمل يتعلق بالمعلوم، فقال: إن مَن علِم أن زيدًا في جملة العشرة فإنه يفصل بين تلك العشرة وبين غيرها، ويمكنه الإشارة إلى معلومه. فوجب أن يكون علمه متعلقاً كما في المفصّل لما أمكن الإشارة إلى معلومه. وألزم أبا هاشم أن لا يكون الواحد منا عالماً بالذي عليه العلم لأنه لا يعلمه مفصلاً.

١٤٧ و واحتج أبو هاشم رحمه الله / بأنه لو كان العلم المجمل متعلقاً لكانت[1] الجملة وجهاً يتعلق به العلم، فيلزم أن يعلم تعالى الأشياء على الجملة كما يعلمها على التفصيل. وقد أجابوه بأنه تعالى يعلم الشيء على الجملة. يبين ذلك أنه تعالى كما يعلم زيدًا بعينه في جملة العشرة فإنه يعلم أنه في جملة العشرة، لأن علم الجملة يرجع إلى ثبوت علم وإلى نفي علم آخر، نحو العلم بكون زيد في جملة العشرة ونفي العلم به بعينه. فمَن علم كلا[2] الأمرين فقد علم أحدهما وزيادة. إلا أنا لا نصفه تعالى عالماً بالجملة على الإطلاق، لأنه يوهم أنه لا يعلمه على التفصيل. واحتج أيضاً [بأن قال: إن العلم][3] بأن زيدًا في العشرة لو كان متعلقاً بزيد لوجب إذا اعتقد في زيد بعينه أنه ليس بزيد أن ينتفي علمه بأنه في جملة العشرة. وقد أجابوا بأن الاعتقادين إنما يتنافيان إذا تعلقا بالمعتقَد على وجه واحد، إما مجملين أو مفصّلين، وما ذكرتَه، أحدهما مجمل، والآخر مفصّل،

١. لكانت: لكان ٢. كلا: كل

٣. بأن قال إن العلم: (الجملة ناقصة في الأصل، وفي الهامش) أظنه بأن قال إن العلم

فلذلك لم يتنافيا. فإن قيل: فيجب إذا اعتقد في كل شخص من العشرة أنه ليس بزيد أن لا ينتفي علمه بأن زيدًا في جملة العشرة، لأنها مفصّلة، والاعتقاد بأنه في العشرة مجمل. أجاب قاضي القضاة رحمه الله عن ذلك بأن هذه /
١٤٧ ظ الاعتقادات تدعو إلى أن يعتقد اعتقادًا مجملاً بأنه ليس في جملة العشرة، فلذلك ينتفي هذا الاعتقاد.

قال الشيخ أبو الحسين: يقال لهم: أرأيتم لو لم يفعل هذا الاعتقاد أكان ينتفي علمه بأن زيدًا في العشرة؟ فإن قلتم: نعم، قيل لكم: فلا حاجة إذًا إلى هذا الاعتقاد المجمل. وإن قلتم: لا ينتفي، قيل لكم: فكيف يُعقل أن يعتقد في كل واحد من جملة العشرة أنه ليس بزيد ويكون مع ذلك معتقدًا بأنه في جملة العشرة؟ وعلى أنه لو اعتقد الاعتقاد المجمل لكان معناه أنه يعتقد في كل واحد منهم أنه ليس بزيد، فالاعتقادات المفصلة أحق بالنفي. وعلى أن الداعي إن كان يدعوه إلى هذا الاعتقاد المجمل، والداعي يتقدم الفعل، فيلزم أن يمكنه أن يعتقد أن زيدًا في جملة العشرة في حال ما تدعوه الاعتقادات العشرة إلى هذا الاعتقاد المجمل، وذلك متعذر. ولو جاز ذلك في وقت واحد لجاز في أوقات كثيرة.

ويسألون عمن اعتقد في شخصين باعتقادين أن هذا ليس بزيد وهذا ليس بزيد، ثم علِم على الجملة أن أحدهما زيد، ما الذي اقتضى نفي كلا[1] الاعتقادين؟ فإن قالوا: إن كلا[1] الاعتقادين قد دعواه إلى اعتقاد مجملٍ أنه ليس واحد /
١٤٨ و منهما بزيد، قيل لهم: فينبغي أن ينتفي ذلك الاعتقاد ويبقى كلا[1] الاعتقادين. فإن قالوا: إن الاعتقاد عندنا لا يحتمل البقاء، فلا يلزم بقاء الاعتقادين وإن لم ينافيها هذا العلم، وصح أن يقال: إنه إذا تأخر العلم عن الاعتقادين كان صارفاً عن فعلها، وإن تأخر الاعتقادان كانا صارفين عن العلم، قيل لهم: ولم كان أحدهما صارفاً عن الآخر؟ فلا يمكنهم أن يذكروا لذلك إذًا وجهاً يقتضي المنافاة.

---

١. كلا: كلي

قال الشيخ أبو الحسين رحمه الله: الجواب الصحيح أن يقال: إن هذه الاعتقادات بأجمعها منافية لهذا العلم بأن في العشرة زيدًا. يبين ذلك أن متعلّق كل واحد من العلم والاعتقادات متعلق واحد، وهي معاكسة لهذا العلم، فكانا متنافيين. وإنما قلنا ذلك لأن متعلق هذا العلم هو كل واحد من العشرة بأن زيدًا إما هذا وإما هذا، لأن هذا العلم يجري مجرى الخبر عن كل واحد منهم بأنه هو إما هذا وإما هذا. والاعتقادات أيضاً متعلقة بكل واحد منهم أن ليس هو زيدًا، فكانت منافية للعلم. فإن قيل: كيف تنافي هذه الاعتقادات بمجموعها
١٤٨ ظ العلم، والتنافي راجع إلى الآحاد؟ قيل له: إن الذي ذكرتَه / هو حكاية مذهب، ولا يجوز دفع الأمور الثابتة بالمذهب، بل ينبغي أن تترك المذاهب لما يجده المرء. فإذا كانت هذه الاعتقادات يستحيل اجتماعها مع هذا العلم، وإن لم يوجد شيء آخر، صح أنهما متنافيان.

واحتج الشيخ أبو هاشم أيضاً، فقال: إن العلم بأن زيدًا في العشرة لو كان متعلقاً بزيد لم ينفصل عن الظن، لأن الظانّ بأن شخص زيد هو زيد يجوّز أن لا يكون هو زيدًا، فكذلك هذا العالم. وأجابوه عن ذلك بأن الظن يفارق العلم من الوجه الذي يتعلق به العلم، وهذا إذا كانا مجملين أو مفصّلين. فأما إذا كان الظن مفصلاً والعلم مجملاً لم يجب أن يفارقه. ألا ترى أن العلم بأن زيدًا في العشرة يفارق الظن بأن زيدًا في العشرة؟

قال الشيخ أبو الحسين رحمه الله: الصحيح أن يقال: إن العلم بأن للأجسام محدِثاً لا يوصف بأنه علم بالله تعالى. ويقال لمن قال بأنه عِلْمٌ به تعالى: أتعني به أنه علم بأمر ليس في الحقيقة إلا الله تعالى؟ فإن قال ذلك كان مخالفاً في عبارة. وإن قال: أريد به أنه علم بذاته تعالى أنها هي الفاعلة للعالَم، قيل: فيجب أن يكون هذا العلم به تعالى مفصلاً، لأن المفهوم من قولنا: إن فلاناً
١٤٩ و عالم بذاتٍ أنها / على صفة: هو أنه يعلمها بعينها، وكذلك قولنا: تعلق به، هو تعين له وإشارة إلى ذاته وأنها معلومة له على التعيين. فالقول بعد ذلك: لا يعلمه على التعيين بل على الجملة، مناقضة.

فإن قيل: فإذا قالوا: نعني بذلك أنه علمٌ بما ليس في الحقيقة إلا الله تعالى، هل يصح وصف ذلك بأنه علم به تعالى؟ قيل له: لا، لأنه لا يفيد هذا المعنى، لأن مَن عَلِم أن للأجسام محدِثاً، وإن كان ذلك ليس إلا الله تعالى، فإنه يجوّز أن يكون هو ويجوّز أن يكون غيره، كما أن مَن عَلِم زيدًا في جملة العشرة يجوّز في كل واحد أن يكون هو زيدًا ويجوز أن يكون غيره، ومع التجويز لا يثبت العلم. فإذا صح ذلك فما احتج به الشيخ أبو هاشم من أن العلم بشيء لا يثبت معه التجويز؛ ومن أنه لو كان متعلقاً لانتفى بالجهل المفصل، صحيح. وما احتج به شيوخنا من أن العالِم بأن زيدًا في العشرة قد فصل بينها وبين عشرة ليس فيها زيد لا يدل على أنه علمٌ بزيد بعينه، بل هو علم بإضافة شخص معقول له هذا الاسم إلى هذه العشرة دون غيرها. ولهذا يفصل هذا العالم بين هذه العشرة وبين غيرها، وإن لم يفصل بين زيد وبين غيره. / وليس علم من علوم الجملة إلا وله تعلق ما. ولهذا قال الشيخ أبو هاشم ١٤٩ ظ رحمه الله: إن العلم بأن للأجسام محدِثاً هو علم بحاجة الأجسام إلى محدِث. وهذا صحيح لأن مَن عَلِم أن للأجسام محدِثاً فقد علم صدورها عن أمر معقول متوهَّم غير معيّن. وكذلك إذا علم بأن في الدنيا الصين ولم يره هو علم بما يتصوره من بلدة مضافة إلى ما علمه من الأرض. فأما أن يكون متعلقاً بنفس الصين فلا. وأما إلزامهم بأن يكون الواحد منا غير عالم بنفس الرسول، فإنا لا نجوّز إطلاقه، لأنه يوهم أنه لا يعلم نبوّته. فإن قالوا: إنه بهذا العلم لا يميز ذاته وشخصه من سائر الأشخاص، فكذلك نقول.

ولقائل أن يقول: ليس يخلو مَن لا يجعل العلم المجمل متعلقاً بالمعلوم إمّا أن يشترط في تعلق العلم بالمعلوم أن يميّزه بذلك العلم عن غيره من الأشياء بحيث لا يلتبس عليه بغيره، أو يشرط فيه أن يميزه عن غيره ضرباً من التمييز، وإن كان مع ذلك يجوّز أن يلتبس عليه ببعض الأشياء. فإن اعتبر الأول لم يصح، لأن العلم المفصَّل بالشيء متعلق به، لا خلاف في ذلك، وإن

١٥٠ و كان بتصور في كثير من العلوم المفصلة بالأشياء أن يلتبس معلومها بغيره. / ألا ترى أن العلم بأن محدث الأجسام قديم أو قادر لذاته هو علم متعلق به تعالى على قول الجميع؟ ومع هذا العلم يصح أن يجوّز العاقل قديماً آخر معه وقادرًا لذاته غيره، ولا يمكنه مع تجويز ذلك أن يعيّن أن محدث العالم أحدهما دون الآخر. فصح أن مع العلم المفصل قد يلتبس المعلوم بغيره، ويلزم من يشترط في تعلق العلم بالمعلوم أن لا يصح بعد الالتباس بغيره أن يجعل أول العلم به تعالى هو العلم به على جميع صفاته، وأنه واحد لا ثاني له. وليس هذا من قولهم.

وإن اعتبر الثاني، وهو أن يحصل بالعلم ضرب من تمييز المعلوم من غيره، لزم أن يقول: إن العلم المجمل متعلق بالمعلوم، لأنه يحصل معه ضرب من تمييز معلومه عن غيره. ألا ترى أن مَن علم أن زيدًا في العشرة قد علم أن زيدًا شخص مخصوص وعلى صورة بني آدم، وأنه متميز عن أشخاص البهائم، وأنه شاغل لجهة كائن في مكان مخصوص، ويميز مكانه عن كثير من الأمكنة؟ وكل ذلك صفات وأحكام يعرفها مضافةً إلى شخص زيد. وكذلك مَن علم بأن
١٥٠ ظ محمدًا ادّعى النبوة فقد حصل مع هذا العلم ضروب من التمييز / عن غيره. وكذلك من عرف أن في الدنيا الصين فقد عرف بلدةً مخصوصة، وأنها في جهة كذا من الأرض، وأنها متميزة عن الفيافي. ويفارق هذا العلم تصور شخص أو بلدة لم توجد بعد لأنه متصور وأحكامه متصورة أيضاً، وليس كذلك المعلوم بعلم مجمل لأنه يعلم له أحكاماً ثابتةً معينةً وإن كان لا يميزه عن جميع الأشياء. فصح أن العلم المجمل ليس بتصور محض، بل يحصل به ضروب من التمييز والتعيين. وبهذا يسقط قولهم: إن العلم بالشيء تعيين له، لأنا أريناهم في العلم المجمل ضرباً من التعيين.

وقولهم: إن العلم لا يثبت معه التجويز، لا يصح، لأن مثل هذا التجويز قد يحصل في بعض العلوم المفصّلة، ولا يمنع ذلك من كونها متعلقة بالمعلوم على ما ذكرناه فيمن علم الله تعالى قادرًا لذاته ثم جوّز له مثلاً. وعلى أن التجويز إنما

ينافي العلم إذا تعلّقا بالمعلوم على وجه واحد، فأما إذا تعلقا به على وجهين لم يمتنع اجتماعهما. وكذا هذا هو الجواب عن قولهم: إنه يجتمع معه الجهل المفصّل، لأن هذا الجهل يصح أن يجامع العلوم المتعلقة كالذي ذكرناه، وإنما ينافي العلمَ إذا تعلّقا بالمعلوم على وجه واحد. فأما إذا تعلق أحدهما / على ١٥١ و
الجملة والآخر على التفصيل لم يتنافيا. ويقال لهم: إن كان العلم المجمل لا يتعلق بالمعلوم فلماذا تُنافيه الاعتقادات المفصلة، كما ذكرتموه فيما إذا اعتقد في كل واحدٍ من العشرة أن هذا ليس بزيد وهذا ليس بزيد إلى أن أتى على العشرة؟ فصار هذا الفصل حجة لنا من هذا الوجه.

فإن قيل: إن الذي ذكرتموه في العلم بأن زيدًا في جملة العشرة بيّن. فأما العلم بأن للعالم محدِثاً، فإنه لا يحصل فيه ضرب من تمييز المحدث عن غيره، ولهذا يلتبس عليه المحدث بكل شيء، قيل له: إن التمييز الذي يحصل في العلم بأن زيدًا في العشرة أكثر من التمييز الحاصل في العلم بأن للعالم محدثاً، لكنه لا يخلو مع هذا من ضرب من التمييز. وقد تميز المحدِث عند هذا العالِم عن المتصور الذي ليس بثابت، ويتميز به أيضاً عن نفس الشيء المحدَث، لأن عند هذا العلم لا بد من أن يحصل أن هذا الشيء حدث لا لنفسه، كما حصل عنده أن ذلك الأمر معيّن في نفسه غير متصور. فصح بما قلنا أن القول بأن العلم المجمل يتعلق بمعلومه ضرباً من التعلق أولى من قول من يقول: إنه لا يتعلق، وأن أول / العلم به تعالى هو العلم بأن للعالم محدثاً على ما نصره قاضي القضاة رحمه ١٥١ ظ
الله ونوّر حفيرته.

الكلام في الصفات

اعلم أنا نعني بالصفات في هذا الموضع: هو كل أمر يدخل في ضمن العلم بالذات، سواء كان ذلك نفياً أو إثباتاً، وسواء كان حالاً للذات أو حكماً لها أو فعلاً أو نفي فعل. ولهذا قلنا: إن كونه تعالى قادرًا عالماً حيّاً من صفاته تعالى، فعندنا أن ذلك يفيد أحكاماً تدخل في ضمن العلم بذاته، وعند شيوخنا أصحاب أبي هاشم رحمهم الله أنه يفيد أحوالاً عليها ذاته. وقلنا: إن ذلك يرجع إلى الإثبات. وقلنا: إن كونه غنيّاً وواحدًا من صفاته تعالى، وذلك يرجع إلى نفي الحاجة عنه ونفي مثل له تعالى. وقلنا: إن كونه تعالى متكلماً وخالقاً من صفات الأفعال وإن ذلك يرجع إلى الإثبات، وكونه حليماً من صفاته، وهو راجع إلى نفي فعل، وهو أنه لا يعجل معاقبة العصاة.

وصفات ذاته الراجعة إلى الإثبات ضربان، أحدهما يرجع إلى دوام ذاته نحو كونه قديماً، والآخر يرجع إلى تعلق ذاته نحو كونه قادرًا وعالماً. وأما الراجعة إلى
النفي فضربان / أيضاً، أحدهما نفي مثلٍ له أو ضدٍ، والآخر نفي صفة عنه، وهو ١٥٢ و
ضربان، أحدهما نفي صفة غير معقولة كالمائية، والآخر نفي صفة معقولة، وهي ضربان، أحدهما نفي إضداد صفاته كالجهل والعجز، والآخر نفي صفات المحدَثات عنه تعالى نحو كونه جوهرًا أو جسماً أو عرضاً. ثم يتبع ذلك ما يختص الجوهر من الصفات أو الجسم نحو كونه كائناً في جهة أو حلول شيء فيه أو كونه محتاجاً أو مدرَكاً بشيء من الحواس، وما يختص العرض نحو كونه حالاً في المحل أو مدركاً، لأن من الإدراك ما لا يتناول إلا العرض. فأما صفات الأفعال سوى ما ظنه قوم من صفات ذاته، نحو كونه متكلماً، فموضعه الكلام في العدل.

وينبغي أن نبدأ بالكلام في صفات ذاته بما يرجع إلى الإثبات نحو كونه قادرًا عالماً، لأن الفعل يدل عليها أولاً، بعد أن نبين أنه لا بد من قديم وأن القديم هو محدث العالم على الجملة، ليتبين أن ما نثبته من كونه قادرًا عالماً هي

صفات له تعالى. ثم نتكلم فيما تقتضيه هذه الصفات نحو كونه حيّاً سميعاً بصيرًا
مدركاً ومريدًا، ونتكلم / في إثباتها[1] بعد أن نبين حقيقة كل صفة من هذه ١٥٢ ظ
الصفات، ونذكر في كل واحد ما نختاره وما يقوله شيوخنا أصحاب أبي هاشم.
ثم نتكلم في نفي ما ننفيه عنه تعالى، لأن الكلام في الإثبات ينبغي أن يكون
متقدماً على النفي، ولأنا نتوصل بإثبات كثير منها إلى نفي ما ننفيه. ويتبع الكلامَ
في إثبات هذه الصفات الكلام في دوام استحقاقها، ثم الكلام في شياع المتعلق
منها، فينبغي أن نقدم الكلام في ذلك على الكلام في نفي ما ننفيه. وينبغي أن
نبدأ بنفي ما لا يعقل كالمائية، ويتصل به الكلام فيما يقوله الشيخ أبو هاشم
رحمه الله من إثبات حالة يخالف بها الحوادث وتوجب كونه تعالى قادرًا عالما
حيّاً قديماً. ثم ننفي عنه أضداد ما يستحقه من الصفات. ثم نتكلم في نفي كونه
جسماً أو عرضاً، ثم ننفي ما يتبع الجسم والعرض. ثم نتكلم في نفي ثان له تعالى.

وأمّا شيخنا أبو الحسين رحمه الله فإنه تكلم أولاً في أنه لا بد من قديم. ثم
بين أن محدِث العالم قادر وأن مرتّبه عالِم. ثم تكلم في أن القديم قادر عالِم. ثم
تكلم في أن كونه قادرًا عالماً أحوال له أم لا. ونحن لمكان الاختصار ذكرنا باباً
مختصرًا دللنا فيه / على أنه لا بد من قديم وأنه محدِث العالم وأنه هو الله تعالى. ١٥٣ و
ثم دللنا من بعد هذا الباب على أنه تعالى قادر عالم حي، بما نجمع القول بأن
محدِث العالم قادر عالم وأنه تعالى قادر عالم. وذكرنا في كل باب من أبواب هذه
الصفات ما يقوله الشيخ أبو الحسين وما يقوله شيوخنا المثبتون للأحوال.

باب الدلالة على أنه لا بد من قديم وأنه محدِث العالم وهو الله تعالى

يدل على ذلك أن محدِث العالم إما أن يكون قديماً أو محدَثاً. ولو كان محدثاً

---

١. إثباتها: اسبابها

لكان له محدِث، ومحدِثه إن كان محدَثاً فإما أن ينتهي عند قديم أو لا. والثاني باطل لأنه يؤدي إلى حوادث لا أول لها، فثبت الأول. وسنذكر هذا الشرح عند الدلالة على أن الله تعالى قديم وأنه لم يزل ولا يزال. وأما الدلالة على أنه هو محدِث العالم فلأن المحدِث له لو كان غيره لم يخل إما أن يكون جسماً أو جوهرًا أو عرضاً أو لا جسماً ولا جوهرًا ولا عرضاً قديماً أو محدَثاً، وليس في العقل ولا في السمع دليل على أن محدِث العالم أو مرتبه هو شيء غير الله تعالى
١٥٣ ظ كائناً ما كان، بل السمع دل على أنه تعالى هو المحدث والمرتب / للعالم وما فيه. وسنبين هذا بأكثر مما ذكرناه إذا تكلمنا على المفوّضة. وإنما قدمنا هذا ليمكننا الدلالة على إثبات الصفات لله تعالى؛ إذ لا يمكن إثبات الصفات له تعالى بعينه إلا إذا علمناه بعينه.

باب في الدلالة على كونه تعالى قادرًا

ينبغي أن نبين أولاً معنى القادر، ثم ندل على أنه تعالى قادر. فنقول: قد حد الشيخ أبو الحسين رحمه الله القادر بأنه الذي يصح أن يفعل وأن لا يفعل إذا انتفت عنه الموانع ولم يكن الفعل مستحيلاً في نفسه. واعلم أن الصحة تُستعمل على وجهين، أحدهما بمعنى نفي الاستحالة، وتستعمل بمعنى جواز حصول الشيء وأن لا يحصل. والحكم إذا لم يكن مستحيلاً فإما أن يكون حاصلاً أو يكون جائزًا حصوله وأن لا يحصل، وهذا الأخير هو الذي نعنيه بصحة الفعل من القادر. وقوله: إذا انتفت عنه الموانع، احتراز من القادر الممنوع، فإنه يوصف بأنه قادر وإن كان لا يصح الفعل منه في حال المنع؛ لكنه يصح منه بشرط انتفاء المنع؛ وليس كذلك العاجز، لأنه لا يصح منه الفعل لا لأجل المانع بل
١٥٤ و لأنه ليس بقادر. / وقوله: ولم يكن الفعل مستحيلاً في نفسه، هو بيان أن الفعل قد لا يصح من القادر لأمر يرجع إلى القادر نحو عدم الآلة ونحو ذلك؛

وقد لا يصح منه لأمر يرجع إليه. ألا ترى أن الفعل لا يصح أن يكون حادثاً لم يزل لأن ذلك يخرجه من كونه فعلاً، فلم يصح أن يكون حادثاً من القديم لم يزل. فشرط فيه أن لا يكون مستحيلاً في نفسه.

وربما نزيد في الحد بأنه المتميز تميزًا يصح منه لأجله الفعل إذا انتفت عنه الموانع ولم يستحل في نفسه. وهذا الثاني يستمر على قول مَن أثبت للقادر حالة بكونه قادرًا ومن لا يثبت له حالةً، لأنه سواء صح منه الفعل لأنه ذات مخصوصة أو لكونه على حالة مخصوصة أو لكونه مبنيّاً بنيةً مخصوصة فالتميز[1] حاصل. وإذا صح ما ذكرنا في حد القادر فمتى دللنا على أنه فعل العالم وكان يصح أن لا يفعله فقد دللنا على أنه قادر. وقد دللنا من قبل على أن محدِث العالم لا يصح أن يكون موجباً بل يجب أن يكون مختارًا، فصح أنه تعالى قادر.

فأما أصحاب أبي هاشم رحمهم الله فإنهم حدّوا القادر بأنه من كان على حالة لكونه عليها / يصح منه الفعل على بعض الوجوه. والذي ذكرناه من الحد ١٥٤ ظ
أولى، لأنه يعلم القادر قادراً من لا يخطر بباله هذه الحالة، والعالم بمعنى المحدود ينبغي أن يكون عالماً بمعنى الحد، لأن المستفاد بالحد والمحدود معنىً واحد. فلمّا علم معنى المحدود في مسألتنا من لا يعلم معنى هذا الحد صح أنه ليس بحد له. يبين ما ذكرنا أن عندهم أن هذه الحالة إنما يُعلم بالاكتساب في الشاهد والغائب؛ فمن لم يستدل على إثبات هذه الحالة فإنه لا يعلم بهذه الحالة، وهو مع ذلك عالم بمعنى القادر، فلم يصح الحد بما قالوا. ومتى قالوا: إن من لم يستدل بإثبات حالة القادر فإنه يعلمها على الجملة، فلذلك يصف القادر قادرًا من لا يعلمها على التفصيل، قيل له: قد بينا أن من يصف القادر قادرًا فإنه لا يخطر بباله هذه الحالة، فكيف يقال: إنه عالم بها على الجملة؟ ولهذا يلحقنا التعب في إفهام العقلاء هذه الحالة على مذهب هؤلاء الشيوخ، فربما يعقلها[2] بعضهم ولا يعقلها البعض.

---

١. فالتميز: والتميز ٢. يعقلها: يخلقها

فإن قيل: إنكم متى حددتم القادر بأنه المتميز تميزًا يصح منه الفعل لزمكم ما ألزمتمونا؛ وقيل لكم: إنه يعلم القادر من لا يعلم هذا التميز، قيل له: ليس /
١٥٥ و الأمر كما ظننته، لأن القادر عندنا في الشاهد هو المبني بنية مخصوصة، والقدرة عندنا هي البنية المخصوصة. وهذه البنية يعلمها كل عاقل من نفسه ومن غيره، فإنه يفصل بين الصحيح البنية وبين الزمِن، فصح أن يدخل هذا التميز[1] في فائدة قولنا قادر. وليس كذلك هذه الحالة التي تذهبون إليها. وأيضاً، فإنما يصح لهم أن تكون هذه الحالة معلومة على الجملة للعقلاء إذا ثبت على التفصيل. فأما إذا لم تثبت أيضاً على التفصيل على ما نبين ذلك صح أنها غير معلومة على الجملة، وثبت ما قلنا: إنه يعلم القادر قادرًا من لا يعلم هذه الحالة لا على جملة ولا على تفصيل.

وإذا ثبت أن حقيقة القادر ما ذكرنا وأنه لا بد من أن يكون متميزًا ممن ليس بقادر، فالقادر في الشاهد عندنا إنما يتميز ممن ليس بقادر ببنية مخصوصة من رطوبة ويبوسة وحرارة وبرودة وتأليف وأعصاب صحيحة واتصال، وعند تكامل ذلك يصح منه الفعل، وعند ارتفاعها يتعذر، وعند تناقصها يضعف. فأما القديم تعالى فإنه إنما يصح منه الفعل لذاته المخصوصة. وعند الشيخ أبي
١٥٥ ظ هاشم / رحمه الله وأصحابه أن الفعل إنما صح من القادر لاختصاصه بحالة القادر شاهدًا وغائباً. ويقولون: إنه تعالى يستحق تلك الحالة لذاته، والواحد منا لمعنى.

فينبغي أن نبين أن الفعل يصح من الجملة لكونها مخصوصة بما ذكرناه من البنية، والقديم تعالى إنما صح منه لذاته المخصوصة. والدلالة لذلك أنه لا مقتضي لما زاد على ما ذكرنا، وما لا مقتضي له ولا يُعقل بنفسه ولا بحكم وجب نفيه. وإنما قلنا: إن من يصح منه الفعل لا بد من أن يكون مخصوصاً

---

١. التميز: التمييز

متميزًا ممن لا يصح منه، لأنه لو لم يكن كذلك لم يكن بأن يصح منه الفعل ويتعذر على غيره أولى من أن يصح من غيره ويتعذر عليه. وإنما قلنا: إن القادر ينبغي أن يكون مخصوصاً بما ذكرناه لا بأمر زائد عليه، لأنه لو لم يتخصص إلا بصفة زائدة أدى إلى إثبات صفات لا نهاية لها أو إلى إثبات صفة لا تعلَّل مع قيام دلالة التعليل فيها، وهي اختصاص الذات بها من دون سائر الذوات. وإنما قلنا: إنه لا مقتضي ولا حكم للحالة التي يثبتونها، لأنه لو كان لها مقتضٍ[1] وحكم لكان هو صحة الفعل منه، وصحة الفعل من ذات دون الذوات إنما
١٥٦ و تقتضي تميزًا ممن لا يصح منه، والتميز / يحصل في الشاهد بما ذكرنا، وفي الغائب بذاته المخصوصة، ولا مقتضي لما زاد على ذلك.

وينبغي أن نجيب عما استدل به أصحابنا لإثبات هذه الحالة ليتم القول بأنه لا مقتضي لما قالوه. وقد اختلفوا في أن الطريق إلى إثبات هذه الحالة هل هو طريق واحد يمكن الابتداء به شاهدًا وغائباً، أو ينبغي أن يبتدأ به في الشاهد، ثم يُبنى عليه الغائب، ففيهم مَن جعلها طريقةً واحدة، ومنهم من بنى الغائب فيها على الشاهد. واعلم أن الطريقة إذا كانت موجودةً في الغائب كوجودها في الشاهد فلا معنى لبناء الغائب على الشاهد، وإن لم تكن الطريقة موجودة في الغائب لم يكن ردّ الغائب فيها إلى الشاهد إلا بعلة، وعندهم أنه لا يُردّ الغائب فيها إلى الشاهد بطريقة التعليل. وقولهم: إنه متى لم تعقل الصفة في الشاهد لم يمكن طلبها في الغائب، لا معنى له لأن هذه الصفة لا تعقل بنفسها، وإنما نعقل بحكمها. فإذا تقدم العلم بحكمها في الغائب فقد صارت معقولة، وهذا الحكم يُعقل في الشاهد أيضاً.

١٥٦ ظ قال أصحابنا: والدليل على إثبات هذه الحالة هي صحة الفعل / لا وقوعه، لأنا لو عرفنا وقوعه من دون الصحة لم يمكنّا إثبات هذه الصفة، ولو عرفنا

---

١. مقتضٍ: مقتضي

الصحة من دون الوقوع لأمكننا الاستدلال بها على الصفة، والغرض أن نثبت صفةً تقتضي هذه الصحة. والدلالة عليها هي أن صحة الفعل في الشاهد تدل على هذه الصفة، فيجب مثل ذلك في الغائب. وإنما قلنا: إن الصحة تدل عليها في الشاهد، لأن الجملة يصح منها الفعل ويتعذر على غيرها. فلولا أمر اختص بها لم يكن بذلك أولى من غيرها. ولا يلزم على ذلك اختصاص العرض بمحله أو بوقته، لأن ذلك حكم لا يعلَّل بخلاف مسألتنا، وقد تقدم كلامنا على مثل هذا الفرق. فإذا ثبت أنه لا بد من أمر تختص به إحدى الجملتين لم يخل إما أن يرجع إلى النفي أو الإثبات. أما الراجع إلى النفي فنحو أن يقال: إنما صح منها الفعل لصفة انتفت عنها وهي المقتضية لتعذر صحة الفعل على غيرها؛ أو يقال: انتفى عنها المانع من الفعل. وذلك باطل لأن الصحة إثبات، والإثبات يجب أن يستند إلى الإثبات. وتعذُّر الفعل نفي، فوجب إسناده إلى نفي، وهو
١٥٧ و انتفاء صفة القادر. وأما المانع فالمعقول منه هو أن يمنع / من حكم صححه مصحِّح. وهذا يقتضي أن هناك مصحِّحاً للفعل غير انتفاء المانع. وأما الراجع إلى الإثبات فإما أن يرجع إلى الجملة أو إلى المحل. أما الراجع إلى المحل فنحو أن يقال: إنما صح منها الفعل لوجود قدرة في بعض الجملة من دون أن توجب لها حالاً، أو لبنية تختص بها بعض الجملة، وذلك باطل. وذلك لأن الفعل يصح من الجملة، فلو صح لقدرة أو بنية في البعض لكانت[1] الصحة مقصورةً على ذلك البعض، لأن الجملة والمحل في حكم الغيرين كزيد وعمرو. فكما لا يجوز أن يصح الفعل من زيد لما يرجع إلى عمرو فكذلك لا يجوز أن يصح الفعل من الجملة لما يرجع إلى المحل. وسنستبغ أدلتهم لإبطال أن تكون القدرة أو البنية مصحِّحة للفعل في باب القُدر، إن شاء الله تعالى. ونذكر ههنا طرفاً من ذلك.

قال الشيخ أبو الحسين رحمه الله: يقال لهم: ما تريدون بقولكم: إن

---

١. لكانت: لكان

الفعل صح من الجملة؟ فإن قلتم: نريد به أن الفعل بجميع الجملة وقع، قيل لكم: المعلوم خلافه، لأن البطش يوجَد باليد، وليس يوجد في جميع الجملة، ولا أُعمِلت الجملة فيه. وإن قالوا: نريد بذلك أنه واقع بحسب / كونها مريدةً ١٥٧ ظ
ومعتقدة، قيل لهم: فلم لا يجوز أن يكون متى كانت الجملة عالمةً بالنفع في الفعل الواقع باليد، وأرادت ذلك، صح وقوع الفعل باليد؟ أوليس لا بد من إعمال محل القدرة في الفعل، ولا بد من كونها على بنية مخصوصة إذا كان الفعل واقعاً على وجه مخصوص؟ ولم يجب أن تكون البنية مختصة بالجملة؛ ولا يجب أن نكون تلك الجملة التي أعملت في الفعل، بل صح، وإن وقع الفعل بحسب علمها، أن تتعلق صحته على بنية اليد. فهلّا وجب أن يكون الفعل موقوفاً على ذلك من غير اعتبار صفة للجملة؟

ولقائل أن يقول للشيخ أبي الحسين: إنك تسلم أن الجملة هي واحدة. فإن كانت واحدة لا بحالة على ما نذكره عنك؛ فما تعني مع هذا القول بقولك: إن الفعل يقع باليد، ويصح باليد دون الجملة؟ إن عنيت به أن الجملة توجِد الفعل باليد وتُعمل اليد في البطش من دون أن توجد أفعالاً في جميع الجملة، فذلك صحيح لأن اليد آلة للجملة في إيجاد البطش وغيره من الأفعال. غير أن الفعل لا يوجَد من الآلة، وإنما يوجِده القادر بالآلة. ويصح الفعل من الجملة بالآلة؛ لا أنه يصح من الآلة. وإذا صح من الجملة لم يكن بد من / جواب آخر عما ١٥٨ و
ألزموه. وإن عنيت به أن الفعل يوجَد من اليد، لا من الجملة باليد، وتكون اليد هي المؤثرة في وقوع الفعل وصحته؛ لم يصح، لأن العلم بأن الفعل يقع من الجملة باليد ويصح منها هو علم ضروري. ولهذا تُذم الجملة وتُمدح بالفعل دون اليد. ولو كانت اليد هي الموجِدة للفعل لما استحقت الجملة الذم إلا على إرادة الفعل، كما يستحق أحدنا الذم بإرادة فعل القبيح من غيره.

وقوله: أوليس لا بد من إعمال محل القدرة في الفعل، ولا بد من كونه على بنية مخصوصة إذا كان الفعل واقعاً على وجه مخصوص؟ فإنه يقال له: معنى

إعمال محل القدرة في الفعل هو إيجاد الجملة للفعل بمحل القدرة. وإنما يختلف الفعل بحسب الآلة، ويقع على وجه مخصوص لكون الآلة مخصوصة، لأن الآلة شرط للجملة في إيقاع الفعل، فللآلة تأثير الشرط في الفعل، والجملة هي المؤثرة في وقوعه. وإذا كان للآلة تأثير الشروط لم يمتنع أن يقع الفعل على وجه مخصوص لكون الآلة مخصوصة. ومعنى قولنا: إن للآلة تأثير الشروط في الفعل،
١٥٨ ظ هو أنها شرط للجملة في إيقاع الفعل على تلك الجهة / المخصوصة، لا يتمكن من ذلك إلا بها. وإذا صح ذلك لم يدل وقوع الفعل على جهة مخصوصة بحسب خصوصية الآلة أنها هي المؤثرة في الوقوع.

ومما احتج به أصحابنا على أن الفعل لا يصح من الجملة بالبنية هو[١] أن البنية ترجع إلى أمور كثيرة: من نحو رطوبة ويبوسة وغير ذلك، وليس يجوز أن يجب حكم واحد وهو صحة الفعل عن مجموع أشياء، وليس بعضها بأن يوجب الصحة بشرط الباقي بأولى من العكس. والجواب: قال الشيخ أبو الحسين رحمه الله: إنا نقول: إن اجتماع الأجزاء الرطبة واليابسة والحارّة والباردة يحصل منها شيء واحد متوسط بين الحار والبارد والرطب واليابس، فتقف الصحة عليه. ثم لا يمتنع أن تقف صحة الفعل على مجموع أشياء، كما أن صحة كون الأجزاء حية تقف عندكم على مجموع الأجزاء الرطبة واليابسة. والصوت من فعلنا موقوف على صلابة الجسم، والصلابة هي مجموع أجزاء رطبة ويابسة.

ومنها أن لو صح الفعل باليد لاختصاصها ببنية، لا لصفة للجملة، لوجب إذا انبتّت من الجملة أن يصح بها الفعل، لأنها على تلك البنية. الجواب: إن
١٥٩ و المُراعى في صحة الفعل / من الجملة بالعضو أن يختص عصب ذلك العضو بالصحة، وأن يكون معتدلاً غير مفرط في الصلابة والتوتُّر، ولا في اللين

١. هو: هي

والاسترخاء. ومتى تشنّج لم يصح وقوع الفعل به وأن ينفذ فيه ما يجب أن ينفذ فيه، وهو الروح النفساني على ما يقوله الأطبّاء، حتى يصح به الفعل. ولهذا إذا انسدّ[1] العصب لم يصح الفعل بأطراف ذلك العضو. ولذلك إذا أدام الجلوس على وركه صعب عليه حركة رجله، لأنه قد امتنع نفوذ ما ينفذ فيه لأجل الضغط. وأيضاً، فإن الفاعل إذا كان جسماً فإنما يتمكن من أن يفعل بأعضائه إذا كانت متّصلة ليكون جسمه كالشيء الواحد. فقد عاد الحال إلى أنه كالشيء الواحد لا بصفة وحالة.

قالوا: وأما الراجع إلى الجملة فهو صفة. وليس يجوز أن يصحح الفعلَ صفاتها المعقولة نحو كونها حيةً ومريدةً ومعتقدةً وناظرةً، لأن كل ذلك يحصل للجملة التي يتعذر عليها الفعل. وأيضاً، فلو صحح صفةُ الحي الفعل لصح الفعل من كل من يصح أن يدرك، ومعلوم أن المريض المدنِف يصح منه أن يدرك ولا يصح منه الفعل. ولأنه كان يجب أن تكون الحياتان متفقتين / مختلفتين. وإنما قلنا: إنه كان يجب أن تكونا متفقتين، لأن كل واحدة منها ١٥٩ ظ
تصحح إدراك ما تصححه الأخرى، إذ لا يمكن أن يقال: إن الحياة المصححة لإدراك شيء مخالفة للحياة المصححة لإدراك غيره، لأن هذا يقتضي أنه لو انفردت إحداهما عن الأخرى أن يدرك أحد الجسمين ولا يدرك الآخر مع صحة حواسّنا وارتفاع الموانع، وذلك مستحيل. وإنما قلنا: إنهما تكونان مختلفتين، لأن إحداهما قد صححت من الفعل غير ما صححته الأخرى، لأن المقدور الواحد لا يجوز أن يكون مقدورًا بقدرتين. ولأن ما عدا صفة الحي من نحو كونه مريدًا ومشتهياً وناظرًا قد يحصل ولا يصح منه الفعل من غير مانع، ويتأتى ويصح الفعل. فعلمنا أن المصحح هي صفة أخرى غير هذه الصفات، وهي التي نعنيها بصفة القادر.

---

١. انسدّ: اشتد، (وبالهامش) خ شُهِد.

قالوا: وإذا ثبتت هذه الصفة في الشاهد وجب ثبوتها في الغائب، لأن صحة الفعل قد دلت عليها في الشاهد فيجب أن تدل هذه الصحة على مثلها في الغائب؛ لأن مدلول الدلالة لا يختلف شاهدًا وغائباً. والجواب: إن ما ذكرتموه صحيح لو ثبت لكم أن صحة الفعل تدل على هذه الصفة بنفسها في
١٦٠ و الشاهد. فأما / إذا لم تدل عليها بنفسها، وإنما تدل عليها بواسطة، وهي طريقة القسمة على ما ذكرتم، فيجب اعتبار تلك الواسطة، فإن حصلت في الغائب فاحكموا بمثله في الغائب، وإلا فلا. ألا ترى أن صحة الفعل لما لم تدل بنفسها[1] في الشاهد على القدرة لم تدل عليها في الغائب؟ بل اعتبرتم في ذلك الواسطة؛ وهي طريقة القسمة. فإذا صح ذلك، وأنتم إنما استدللتم بصحة الفعل على إثبات أمر، وله صح الفعل، ثم قسمتم ذلك الأمر إلى الذات وإلى غيره وأفسدتم سائر الأقسام إلا إثبات الصفة، ومما أفسدتموه أنه[2] لم يصح الفعل في الشاهد لذات الجملة، فبيّنوا في الغائب أنه لا يصح الفعل منه تعالى لذاته، حتى يثبت لكم أنه لا بد من أمر زائد على ذاته تعالى، ثم سمّوا ذلك الأمر حالة أو صفة.

فإن قالوا: لو صح منه تعالى الفعل لذاته لصح الفعل من كل ذات، لأن الذوات مشتركة في كونها ذواتاً، قيل لكم: إنا لم نقل: إن الفعل صح منه تعالى لأنه ذات من الذوات، فيلزم ما قلتم. وإنما قلنا: إنه صح منه لذاته،
١٦٠ ظ وذاته تعالى مفارقة لسائر الذوات، فجاز أن يصح منه / تعالى ما لا يصح من غيره. ألستم تقولون: إنه تعالى يجب كونه قادرًا عالماً حيّاً قديماً لذاته أو لما يرجع إلى ذاته؟ أفيلزمكم أن تكون كل ذات قديمةً قادرةً عالمةً لأن غيره ذات ولها ما يرجع إليها عندكم؟ وعلى أن ما ألزمتمونا لازم لكم إذا قلتم: إن الفعل صح منه تعالى لكونه على صفة. فيقال لكم: فيجب أن يصح الفعل من كل ذات، لأن

١. بنفسها: بنفسه ٢. أنه: بأنه

كل ذات عندكم على صفة. فإن قلتم: إنا لم نقل: إن الفعل صح منه تعالى لكونه على صفة من الصفات، وإنما قلنا: إنه صح منه لأنه على صفة القادر، وصفة القادر صفة مخصوصة لا يشاركها ما يختص به سائر الذوات من الصفات، فلم يلزمنا ذلك، قيل لكم: فكذلك هذا عُذْرُنا عما ألزمتم.

ويقال لهم: إن كان صحة الفعل قد دلت في الشاهد على حالة القادر عندكم؛ ومدلول الدلالة لا يختلف شاهدًا وغائباً، وقد علمتم أن صحة الفعل دلت عندكم في الشاهد على حالة راجعة إلى جملة ذوات جمة، فقولوا: إنها تدل على مثل هذه الحالة في الغائب، وقولوا: إنه تعالى جملة ذوات تجمعها حالة القادر، وإلا اختلف دلالة صحة الفعل شاهدًا وغائباً. فإن قالوا: قد ثبت لنا بدليل آخر أنه تعالى ذات واحدة / فلم يصح أن تدل صحة الفعل فيه تعالى إلا على حالة لذات واحدة، قيل لهم: فقد دل صحة الفعل في الغائب على ما لم تدل عليه في الشاهد. وليس يندفع هذا الإلزام إلا بأن يقال: إن صحة الفعل في الشاهد إنما تدل على أمر ما له يصح الفعل، ولا تدل على أمر معيّن، والدال على تعيين ذلك الأمر دلالة أخرى، وهي طريقة القسمة على ما ذكرنا.

ومما استدلوا به على إثبات حالة للقادر أن العلم يحصل بالذات من دون العلم بكونها قادرة؛ ثم تُعلم من بعد ذلك قادرة، فلا بد من أمر زائد يدخل في ضمن ذلك العلم الثاني. ولأن العلم بأن الذات قادرة مخالف للعلم بالذات، فلا بد من معلوم زائد على الذات. وهذا الجنس من الشبه تتعلق بها الصفاتية، فإذا وصلنا إلى الكلام على الصفاتية ذكرنا هذه الشبه لهم. وما نجيب به الصفاتية فهو جوابنا لمن يُثبت الأحوال. فلذلك أخّرناه؛ وبالله التوفيق.

باب في الدلالة على أن الله تعالى عالم

اعلم أنا قد بينا حد العالِم. وقال الشيخ أبو الحسين رحمه الله: إن العالم هو
١٦١ ظ المتبين لأمر من الأمور، فمتى دللنا على أنه تعالى متبين / فقد دللنا على أنه عالم.
فأما شيوخنا أصحاب أبي هاشم فإنهم يحدّون العالم بأنه المختص بحالة لكونه عليها
يصح منه الفعل المحكم تحقيقاً أو تقديرًا. وربما يقولون: بدل ذلك إذا كان
قادرًا عليه غير ممنوع منه. قالوا: وإنما شرطنا في ذلك أن يكون قادرًا عليه، أو
قلنا تقديرًا، لأن أحدنا يعلم فعل غيره، ولا يمكنه إحكامه لمكان هذا العلم لما لم
يكن قادرًا عليه. فلو أنه كان قادرًا عليه لصح أن يحكمه لمكان هذا العلم.
وكذلك إذا علم العالم ذاتاً واحدة أو علم ذات القديم تعالى لم يصح منه لمكان
هذا العلم الإحكام تحقيقاً، إلا أنه متى قدّرناه قادرًا على ذات القديم وقدّرنا معه
ذواتاً أخر هي مقدورة لهذا القادر لصح منه أن يحكمها لمكان هذا العلم. وهذا
الذي ذكروه واحترزوا به لا يمنع من انتقاض حدهم، لأن العالم بذات القديم
١٦٢ و لا يصح منه / إحكام فعل، وهو عالم، فصح أن حدهم لا يستمر.

وقولهم: إنه وإن لم يصح من هذا العالم الإحكام تحقيقاً فإنه يصح منه
تقديرًا، لا يصح، لأن الإحكام يرجع إلى جملة الأفعال، ولا يرجع إلى كل
جزء، وكل من[1] علِم ذات القديم أو ذاتاً واحدة لم يصح منه الإحكام، لأن
ذلك لا يتصور في ذات واحدة، والعلم يتعلق بها، فكيف يكون حكمُه ما
يتعلق بالجملة؟ ولأن أحدنا إذا علم ذاتاً واحدة فإنه يجد من نفسه كونه عالماً
بها، وليس يخطر بباله أنه يصح منه إحكام تلك الذات تحقيقاً أو تقديرًا. فلو
كان معنى كونه عالماً هو ما ذكروه لوجد ذلك من نفسه إذا وجد كونه عالماً. فلما
لم يخطر بباله ذلك علمنا أنه ليس هو معنى كونه عالماً بها. وأيضاً، فالذي

١. وكل من: فيمن

يؤثر في الإحكام هو العلم بالترتيب والنظام. فأما العلم المتعلق بالذات على حقيقتها، نحو أن يعلمه جوهرًا أو سوادًا، فإنه لا يؤثر في الإحكام. فصح أن كل علم ليس يؤثّر في صحة الإحكام، فلم يكن ما ذكروه من الحد شاملاً لجميع العلوم.

وأما الدلالة على أنه تعالى عالم هي أنه فعل أفعالاً محكمة، وكل من فعل أفعالاً محكمة فهو عالم؛ لأنه لا بد من أن يكون متبيناً لما يجب تقديمه ولما يجب تأخيره، ومتبيناً للتركيب والانضمام الذي تتعلق به المنفعة. وإنما قلنا: إنه فعل أفعالاً محكمة لأن الإحكام في الفعل يظهر إما بترتيب مخصوص وانضمام مخصوص كما في الكتابة أو في البناء، أو بمطابقة الفعل للمنفعة؛ وكلا هذين الوجهين / حاصل في أفعاله تعالى. يبين ذلك ما[1] نجده من جملة العالم وتفصيله، نحو ١٦٢ ظ أجرام الكواكب ومسيرها وقربها مرةً وبُعدها أخرى، وما يتعلق بذلك من منافع العباد والبلاد؛ وكذلك ما وضعه في الأرض من عيون ونبات وأشجار وثمار وحيوان، وما يتعلق بها من المنافع، وكذلك تركيبه لبدن العبد على عجائب ما فيه مما شرحه الأطباء في كتبهم. ألا ترى إلى تركيب حواس البدن ووضع كل عضو وآلة في موضعه المطابق للمنفعة، كتركيب العينين ووضعها في أعلى البدن؛ وشق الفم ووضع الأسنان فيه آلة للأكل، ووضع الحداد في مقدّمه للقطع والنواجذ للكسر والطواحن في مؤخره للطحن، ووضع الرطوبة في الفم لبلّ اللقمة ليسهل انحدارها إلى المعدة، إلى سائر ما فيه من العجائب. والتركيب والانضمام والمطابقة للمنفعة في جميع ذلك ظاهر، فإذا كانت أفعاله تعالى تزيد في الإحكام والمطابقة للمنفعة على صياغة التاج والبناء، وقد علمنا أن الصياغة والبناء وغير ذلك متعذر على من ليس بعالِم، فأولى أن يتعذر إحكام أفعاله على غير العالم؛ فصح أنه تعالى عالم.

---

١. ما: أن ما

١٦٣ و إن قيل: ما أنكرتم أن / يصح منه تعالى هذا الإحكام للظن، لأن الظن أمر يميّز به الأمور بعضها من بعض ويُفعل لمكانه الأفعال كالعلم، قيل له: إن الظن ليس يجوز أن يقع منه الأفعال الكثيرة على جهة الإحكام وعلى طريقة واحدة في الأوقات المختلفة. يبين ذلك أن الظان للكتابة المحكمة ولغيرها من الصناعات لا تقع منه محكمةً كما تقع من العالِم الحاذق. ولهذا قد يبتدىء الظان في الأفعال المحكمة فتتعذر عليه، لأن الظان قد يجوّز أن يكون ما ظنه على ما ظنه ويجوّز كونه على خلافه، فتارةً يتبع تجويزَه وتارة ظنه، وقد يخطىء ظنُّه وقد يصيب. وكذلك القاطع المبخّت تجري أفعاله على حسب أفعال الظان. ولأن الظن لا بد من أن يستند إلى أمارة إما معلومة أو مظنونة تنتهي إلى أمارة معلومة، وإلا أدى إلى ما لا يتناهى من الظنون. وفي ذلك إثبات كون الظان عالماً بالأمارة، فيحصل غرضنا أنه عالم، وإن جوّزنا أن يُحكم ما أحكمه للظن. ثم ندل فيما بعد أنه لا يصح في كونه عالماً إلا أن يكون لذاته، فيظهر أنه لا يجوز عليه الظن، وأنه لكونه عالماً أحكم العالَم.

١٦٣ ظ إن قيل: أليس الفعل المحكم يصح بالاحتذاء ممن ليس بعالم، وقد / يصلح بالقالب، كالكتابة المحكمة قد تقع بالطابع بوضع على الشمع، فتظهر فيه الكتابة المحكمة؟ فما أنكرتم أن يكون إحكام العالم هكذا وقع؟ قيل له: إن المحتذي لا بد من أن يعلم ما يحتذي به، فيرتب الاحتذاء على حسب ترتيب المحتذَى حتى يصح منه الاحتذاء. وكذلك الملقِّن لا بد من أن يعلم ما يلقّن حتى يصح منه التلقّن؛ إلا أنّ علْم كل واحد منهما يحدث شيئاً فشيئاً، ولا يبقى معهما. وأما الكتابة المحكمة بالطبع فلا بد من أن يكون الواضع للطبع عالماً بالطابع وبالوضع حتى يصح منه ذلك. ثم يقال لهم: من أحكم المثال الأول والطبع الأول؟ ولا بد من أن يكون محكم الطبع الأول عالماً، فيحصل غرضنا أنه لا بد من عالم في الآخرة، لو جوّزنا ما ذكرتم.

إن قيل: إن الفعل إنما يكون محكماً إذا تقدمته مواضعة كالمواضعة على

الكتابة، ثم يفعل الكتابة بعد ذلك مطابقة لتلك المواضعة، فتدل حينئذ على كون ذلك الكاتب عالماً. فأما الأفعال المبتدأة من دون أن تتقدمها مواضعة فلا تدل على علم فاعلها، قيل له: إن مطابقة الأفعال للمواضعة كما تدل على علم ١٦٤ و فاعلها فكذلك المطابقة للمنفعة تدل على ذلك، / وقد بينا أن أفعاله تعالى مطابقة لمنفعة العباد. ولأن الأفعال المرتبة المحكمة، إذا طابقت المنفعة لكونها على ذلك الترتيب والانضمام، لا تعتبر فيها المطابقة للمواضعة في دلالتها على كون فاعلها عالماً. ألا ترى أن المبتدىء بنساجة ديباج موافق للمنفعة تكون صنعته أغرب وأدل على علمه من نساجة المحتذي، وكذلك بعد تقدم المواضعة، إذا أتى بما يخالف المواضَع عليه، فإنه يكون أيضاً أدل على كونه عالماً. وهذا في جميع الصنائع مشهور، فإن المتأخرين يتصرفون في الصنائع، فيزيدون على المتقدمين في إحكام الصنعة، ويكون ذلك دلالة على حذقهم. فإذا كانت أفعاله مرتبة محكمة، والمنافع متعلقة بذلك الإحكام والترتيب، لم يُعتبر فيه تقدم المواضعة على ما ذكره السائل.

فإن قيل: فإن كان الفعل المحكم يدل على ما ذكرتم، فقولوا: إن غير المحكم يدل على أن فاعله غير عالم، فاستدلوا بما يفعله تعالى عندكم تارة من الغرق والحرق وما يخربه بإرسال الرياح على أنه ليس بعالم، أو قولوا: إنها من فعل غيره تعالى، كما يقوله المجوس، قيل له: إن الفعل المحكم يدل على كون ١٦٤ ظ فاعله عالماً من الوجه / الذي بيناه. فأما ما لا يظهر فيه الإحكام مما ذكرته: وإن كان في الحقيقة محكماً، لأنه عندنا مطابق للمصلحة الدينية أو عقاب واصل إلى المستحق، فلو سُلم أنه غير محكم، فإن غير المحكم لا يدل على نفي العلم، لأن مثل ذلك يصح من العالم كما يصح من غير العالم، فكيف يدل على نفي كونه عالماً؟ ألا ترى أن الباني الحاذق قد يهدم داره، ولا يدل ذلك على أنه ليس بعالم بالبناء؟ فسقط ما قاله السائل. هذا استدلال الشيوخ رحمهم الله على كون المحكم للأفعال عالماً، وهو استدلال صحيح.

وأما نحن فنقول: إنه يمكن أن يستدل أيضاً بإيجاد ذاتٍ واحدة على أن
محدِثها عالم: وإن كان لا يظهر الإحكام في الذات الواحدة. وكيفية الاستدلال
بذلك هو أن القادر لا بد من أن يقدر على ذوات وأشياء كثيرة مختلفة على ما
سنبين ذلك فيما بعد، إن شاء الله تعالى. وإذا قدر على أشياء لم يمكن[1] أن
يوجِد البعض إلا لأمر زائد على القدرة إذ قدرته على الكل على سواء، والذي
لأجله يوجد البعض دون غيره ليس هو إلا داعيه إليه، إما داعي الحكمة أو
داعي المنفعة. ولن يصح أن يدعوه الداعي إلى إيجاد شيء دون شيء وإلى
جنس / دون جنس إلا وقد علم ذلك الشيء وذلك الجنس، وعلِم أن المصلحة ١٦٥ و
أو المنفعة تتعلق به، أو ظن فيه. فإذا صح ذلك دل إيجاده لشيء على علمه
بذلك الشيء وعلمه بالمنفعة أو المصلحة. فإن قيل: ومن أين أنه لا يصح منه
إيجاد شيء دون شيء لمكان كونه قادرًا فقط؟ قيل له: إنا سنبين ذلك فيما
بعد، إن شاء الله تعالى.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يصح من القادر إيجاد فعلٍ دون فعل للظن، فلا
يدل الإيجاد على كونه عالمًا؟ قيل له: إن الظن لا مَدخل له في حقائق
الأشياء، إذ لا يصح أن يُظن الجوهر أو السواد أو الحركة أو غيرها من
الحقائق، وإنما يدخل الظن في أن الشيء على صفة أو حكم أو ليس على صفة
وحكم. ولهذا يتعذر على الإنسان أن يعلّق الظن بحقائق الأشياء أنفسها. فأما
إذا سئل عن ماهية شيء فقال: أظنه سوادًا أو كذا أو كذا، فذلك في التحقيق
يرجع إلى أن يظن ما قد علمه أنه على صفة أو حكم، كما إذا رأى شخصاً
فعلِم أنه شخص، فسُئل عنه فقال: أظنه زيدًا، أي أظن كونه على هيئة زيد
وصورته وما يجري مجرى ذلك من صفاته، أو يرى لوناً فيعلم أنه لون ولا يعلمه
بعينه، فيُسأل عنه فيقول: / أظنه سوادًا. وكل ذلك لا يصح إلا بعد العلم بما ١٦٥ ظ

[1] يمكن: يكن

يراه، وإن لم يعلمه بعينه، وبعد العلم بما يظن أنه على صفته أو حكمه. فصح أن الظن لا يحصل إلا بعد العلم بحقيقة الأشياء. وأيضاً، فالظن لا بد من أن يستند إلى أمارةٍ معلومة أو مظنونة تستند إلى أمارة معلومة؛ فلو جوّزنا أن تفعل الأشياء عن ظن لكان لا بد من علمٍ يتقدمه. فصح أن إيجاد الذات الواحدة لا يصح إلا من عالم، كما أن إحكام الأفعال الكثيرة لا يصح إلا من عالم.

فصل

فإن قيل: إذا جاز في العقل أن يكون محدِث الأجسام والجواهر غير محكمها، فما أنكرتم أن يكون القديم أحدث جواهر العالَم، ثم أحكمها غيره، فلا يدل إحكامها على أنه تعالى عالم؟ قيل له: إنا قد بينا أن إحداث الذات الواحدة يدل على أن محدِثه عالم، فلا يلزمنا ما ذكرت. فأما من يجعل الإحكام هو الدليل على ذلك فإنهم يقولون: لو كان محكِم العالَم غير القديم لم يخل إما أن يكون جسماً أو جوهرًا أو عرضاً. ولو كان جسماً لكان يجب أن يكون على / بنية الحيوان ليعلمنا أن الجماد كالحجر ونحوه لا يجوز أن يكون عالماً. وإذا لم يجز ١٦٦ و
ذلك في الجماد فالجوهر الواحد بهذه الاستحالة أحق. وإذا كان على بنية الحيوان فبانيه ومركّبه يجب أن يكون عالماً، لأن ذلك فِعل محكَم. ثم إما أن ينتهي مرتِّبه إلى القديم؛ وفي ذلك كونه عالماً، أو ينتهي إلى ما لا غاية له، وذلك باطل. ولا يجوز أن يكون مركِّب العالَم عرضاً من هذه الأعراض المعقولة، لأن عِلمنا باستحالة كونها عالمةً أظهر من علمنا بذلك في الجماد. وإن كان مركّب العالم غير جسم ولا جوهر ولا عرض فإما أن يكون قديماً أو محدَثاً. فإن كان قديماً ثبت أن القديم عالم، وسنبين أنه لا قديم سواه. وإن كان محدَثاً لم يخل إما أن يكون عالماً لذاته أو جعَله القديم عالماً. فإن كان عالماً لذاته كان خلقه كخلق العلم، وإيجاد العلم بمنزلة الفعل المحكم من حيث يجب مطابقته للمعلوم. وكذلك

العالم لذاته يجب تعلُّقه بالمعلوم على ما هو به كالعلم. وفي ذلك كون القديم عالماً. وإن كان القديم جعله عالماً، لزم أن يكون عالماً، لأن غير العالِم لا يصح منه جعل غيره عالماً بالمعلوم.

وأيضاً، فقد سلّم السائل أن محدِث الجواهر هو القديم تعالى، وسلم أنه لا
١٦٦ ظ بد من عالِم مرتّبٍ لها، ويجوّز أن يكون القديم مرتّبها. فالقول بعد ذلك / في أن مرتّبها شيء محدَث غيره هو تجويز لما لا دليل عليه فوجب نفيه. فإن قيل: يلزمكم على ما قلتم الآن أن يكون باني الدار هو الذي ضرب الآجرّ، لأنه يجوز أن يكون هو ضارب الآجر، فيجب القطع على أنه ضاربه ونفي كون غيره ضارباً لها، قيل له: إنه ليس في تجويزنا أن يكون ضارب اللبن غير باني الدار تجويز لما لا طريق إلى العلم به، فصح تجويزه. وليس كذلك ما جوّزه هذا السائل، لأنه تجويز لما لا طريق إليه، فتجويزه يؤدي إلى جهالات على ما سنبين صحة هذه الطريقة، إن شاء الله تعالى.

فصل

فأما هل للقديم تعالى حال بكونه عالماً؟ فعند الشيوخ أصحاب أبي هاشم أن للقديم تعالى حالة بكونه عالماً، كما أن لجملة الحي منا حالة بكونه عالماً. ويثبتون التعلق بالمعلوم أمرًا زائدًا على حالة العالِم، ولهذا يقولون: إن حالته تعالى بكونه عالماً حالة واحدة، وهي متعلقة بجميع المعلومات. فتعلُّقه بهذا المعلوم في حكم الغير لتعلقه بالمعلوم الآخر.

قال الشيخ أبو الحسين رحمه الله: وأنا أذهب إلى أن العالِم في الشاهد ليست له حالة بكونه عالماً راجعة إلى جملته، بل العالِم في الشاهد هو الذي /
١٦٧ و له هذا التبين للمعلوم الذي يجده في ناحية القلب. وأما في الغائب فلا أُثبت للقديم تعالى الحالة التي يثبتها شيوخنا أصحاب أبي هاشم رحمة الله عليهم

ويجعلون التعلق بالمعلوم زائدًا عليها. ولكني أثبت هذا التعلق بالمعلوم، وأقول: يجب له تعالى هذا التعلق بكل معلوم لذاته المخصوصة. فمن شاء أن يسمّي[1] هذا التعلق حالاً أو صفةً أو علماً فليسمّه لأنه لا مضايقة[2] في العبارات. وأثبت الشيخ أبو الحسين تعلق العالم بالمعلوم حالاً لقلب العالم في الشاهد وحالاً لذات القديم في الغائب، ولم يجعل هذا التعلق موجَباً عن حالة للقديم كما يقوله الشيوخ.

وأما نحن فنذهب إلى أنه ليس للقديم حالة أصلاً، فلا نثبت له الحالة التي يثبتها له الشيوخ بكونه عالماً. ونثبت له التعلق، ولا نثبتها حالة له كما يقوله الشيخ أبو الحسين، بل نثبتها حكماً لذاته وأمرًا مفعولاً تقتضيه ذاته عند حصول شرطه، وهو حصول المعلوم على ما يحصل به أو على ما هو حاصل به، كما نثبت صحة الفعل حكماً تقتضيه ذاته. وينبغي أن نتكلم أوّلاً في هل للعالم منّا حال بكونه عالماً، أو كونُه عالماً هو بنية قلبه مع ما يجده من تعلقه بالمعلوم؟ ثم نتكلم في هل ذلك حالة / للقلب أو هو حكم؟ ثم نتكلم في هل للقديم تعالى ١٦٧ ظ
حال بكونه متعلقاً بالمعلوم؟

أما الدلالة على الأول فلأنه لو كان لجملة الواحد منا بكونه عالماً حال تستوي فيه جميع أجزائه وأبعاضه لكان إما معقولاً بنفسه أو بطريق. وإذا لم يُعقل بنفسه ولا بطريق وجب نفيه. وقال الشيخ أبو الحسين رحمه الله: أما أنه لا يعقل بنفسه فلأن المعقول من كوننا عالمين هو كوننا متبينين. ولو رجع ذلك إلى الجملة لتساوت أبعاضها فيه. ونحن نجد هذا التبين في ناحية الصدر، ولا نجد الأعضاء متساوية فيه؛ كما نجد أجزاء الأسود متساوية في كونها سودًا. ونحن نقول: إن عنى بهذا التبين[3] تعلق القلب بالمعلوم لما يختص به من بنيته المخصوصة فسلِّم، وإن عنى به حالة للقلب لها تعلقٌ بالمعلوم فلا مقتضي لهذه

١. أن يسمي: سمى ٢. مضايقة: مطابقة ٣. التبين: التسن

الحالة. فإن قال: إن التبين وتعلق القلب بالمعلوم وحالة القلب عندي هو أمر واحد، كان الكلام بيننا وبينه في أن تعلق العالم بالمعلوم هل هو حالة أو ليس بحالة؟ وستتكلم في ذلك إن شاء الله تعالى.

قال: وأما أنه لا طريق إلى إثبات هذه الحالة فإنما يتبين إذا أفسدنا ما
١٦٨ و توصّلوا به إليها. وقد توصلوا إلى ذلك / بأشياء، منها أنه لو لم يكن لجملة الواحد منا حال بكونه عالماً، ولم يكن إلا وجود العلم في قلبه، لصح أن يوجَد علم بشيء في جزء من قلبه وجهلٌ بذلك الشيء في جزء آخر، وذلك مستحيل لأنه يقتضي أن يكون ذلك الحي عالماً بذلك الشيء جاهلاً به في حالة واحدة، فما أدى إلى هذا يكون مستحيلاً. وإنما قلنا: يؤدي إلى ما ذكرنا، لأنه لو لم يكن إلا وجود العلم والجهل في القلب لما تنافيا إلا على المحل الواحد كما في السوادّين ولصح وجودهما في جزئين من القلب. فلما استحال ذلك علمنا أنهما يقتضيان حالتين للحي، فلذلك يتنافي وجودهما في جزئين من القلب وفي جزء واحد منه. والجواب: إنا لا نثبت المعاني في القلب التي تثبتونها، وإنما يتفرع ما ذكرتم من الاستحالة على إثبات معانيكم. وإنما نقول: إن العالم منا هو من يجد تعلقه بالمعلوم، سواء قيل: ذلك حالة للقلب أو ليس بحالة له. ويستحيل أن يتعلق قلبه بالمعلوم على ما هو به وعلى ما ليس به، ولهذا يَعلم هذه الاستحالة من لا يعلم الحالة التي تثبتونها. ولو كانت هذه الاستحالة راجعة إلى ما ذكرتموه
١٦٨ ظ لكان لا يعلمها إلا مَن علم هذه الحالة. / فعلمنا أن هذه الاستحالة ترجع إما لأمر يرجع إلى العلم والجهل أو لأمر يرجع إلى القلب، لا لما ذكرتم.

وقال لهم الشيخ أبو الحسين: ما أنكرتم أن يحصل هذا العلم والجهل لجملة القلب لا لجزئه، فلذلك لا يصح وجود العلم والجهل فيه بشيء واحد؟ فإن قالوا: لو كان كذلك لكان ذلك العلم مثلاً للتأليف، لأنه حل في المحلّين، قيل لهم: إنه لا يكون مثلاً له لأن هذا يوجَد في جملة القلب، وذاك لا يصح وجوده إلا في محلين. وإن قالوا: كان ينبغي أن ينقسم ذلك العلم بحسب انقسام

أجزاء القلب، قيل لهم: أيجب انقسام الحالة عندكم بحسب انقسام أجزاء الجملة؟ فما أجبتم به فهو جوابنا.

ومنها أنه لو لم يكن إلا ما في القلب وإلا ما في اليد من القدرة لما صح وقوع الفعل في اليد لداعٍ في القلب، ولا وقع محكماً لعلمٍ في القلب، لأنه لو جاز مع تغاير المحلين أن يوجد الفعل في أحدهما لمعنى في الآخر لصح وقوع الفعل أو إحكامه في يد زيدٍ لمعنى في قلب عمرو. فإن فرقتم بينهما بأن اليد متصلة بالجملة، وليس كذلك يد زيد مع عمرو؛ قيل لكم: فيجب لو وصل
١٦٩ و الله بين ظهري زيد وعمرو بتأليفٍ / التزاق أن يصح ذلك فيهما. فلما تعذر ذلك فيهما علمنا أن صحة الفعل وإحكامه موقوف بحالة للقادر، وهو كونه عالماً بالمنفعة. والجواب: إن ما ذكرتموه يوجب أن لا يصح أيضاً وقوع الفعل باليد لحال العلم، لأن العالِم هي الجملة دون اليد. فإن قالوا: إن الفعل عندنا يقع بالجملة دون اليد، لأن كونه قادرًا وعالماً يؤثّر فيه، وذلك راجع إلى الجملة، قيل لهم: ما ينبغي أن يقال ذلك مع علمنا بأن كثيرًا من أجزاء الجملة لو انفصل كالرجل وغيرها، وكانت اليد صحيحة وما يتصل بها إلى الدماغ وإلى القلب، لصح وقوع الفعل بها وإحكامه. ثم يقال لهم: إنه لا يمتنع أن يصح وقوع الفعل باليد وإحكامه لما يختص به بعض أبعاض الجملة التي اليد أيضاً بعض من أبعاضها. هذا جواب الشيخ أبي الحسين.

ولقائل أن يقول: إذا كانت الجملة عندك تصير جملةً لا بالحالة بل بالبنية والمزاج المخصوص فلا معنى لإنكار القول بأن الفعل يقع بالجملة. وقوله: إن كثيرًا من الأعضاء لو أُبين لم يحتج إليه في وقوع الفعل محكماً، فيقال له: إنه لا يمتنع أن تكون من الجملة ما دامت متصلةً، / فإذا أبينت[1] خرجت من أن تكون ١٦٩ ظ
من الجملة، كما تقوله أنت في كونها من الجملة؛ وإن لم تكن جملةً بالحالة.

---

١. أبينت: ا.

والصحيح في الجواب أن يقال: إنه ليس يمتنع أن يقع الفعل محكماً بالجملة لما يختص ببعض منها. فأما ما ذكروه في زيد وعمرو فإنما لم يصح ذلك فيهما، وصح في اليد، لأن اليد آلة متصلة بالدماغ والقلب، ومعنى ذلك أن أعصاب اليد تتصل بهما وعروقها[1]. فلو حصل مثل ذلك في جملتي زيدٍ وعمرو، وامتدّ أعصابهما وعروقهما إلى قلبهما ودماغهما لصح ذلك فيهما.

ثم يقال لهم: إن العلم المختص بالقلب عندكم يوجب حالةً للجملة، فهلّا قلتم: إنه يوجب أيضاً حالةً لزيد وعمرو، وإذا كان بينهما تأليف التزاق فيصح إيقاع الفعل في يد أحدهما وإحكامه لعلمٍ في قلب الآخر أوجب لهما حالة العالم؟ فإن قالوا: لأن حياة زيد لا تصح أن تكون حياة لعمرو، لأن حياة كل حي تختص به، فلم يصح أن يوجب علمُ زيد صفة لعمرو، قيل لهم: فهلا أوجبت حياة أحدهما حالة الحياة للآخر، وكانت لا تختص بأحدهما دون الآخر؟ وأيضاً، فإن جاز لكم أن تقولوا ذلك في الحياة لجاز لنا أن نقول بمثله في علم زيد وعمرو، فلا يَلزمنا ما ألزمتموه.

١٧٠ و فأما أن ذلك حالة للقلب أم لا / فقال الشيخ أبو الحسين رحمه الله: إن ذلك حالة للقلب. قال: والمخالف لنا في ذلك إما أن يخالف في معنى أو عبارة. أما الخلاف في معنى فنحو أن يقول: إنه يعقل ويتصور هذا التبين[2] وهذا التعلق من دون قلب، وهذا لا يصح، لأنه ليس يتجرد في التصور هذا التعلق من دون القلب، فصح أنه حالة له. وأما الخلاف في العبارة فنحو أن يقال: إنه، وإن كان لا يتصور من دون القلب، إلا أني أسمّيه معنى وعلماً ولا أسميه حالةً. قيل له: إنا نسميه بذلك أيضاً لأن أهل اللغة يجرّدون الصفة والحكم بالاسم. ألا ترى أنهم يصفون صفة الوجود وجودًا وكون القديم قديماً قِدماً، ولا مضايقة في العبارات.

---

١. عروقها: عروقهما ٢. التبين: السبن

ولقائل أن يقول: إن ذلك حكم وليس بحالة للقلب. وقوله: إن ذلك لا يُعقل من دون القلب، فيقال له: الحكم أيضاً لا يعقل من دون ما له الحكم، فهما سيان في هذه الجهة. ويقال له: إن هذا التعلق كما لا يُعقل من دون القلب فكذلك لا يُعقل من دون المعلوم، فلمَ كان بأن يكون حالة للقلب بأولى من أن يكون حالة للمعلوم؟ فظهر أنه حكم وليس بحالة، لأن الحالة تكون مقصورة
١٧٠ ظ على ذي الحال؛ / والحكم يُعتبر فيه الغير. فلما اعتبر في هذا التعلق المعلومُ كان حكماً. وسنذكر الفرق بين الحكم والحالة، ونذكر حدهما في باب الاحتجاج لإثبات الأحوال ولنفيها. ويقال له: أتثبت لهذه الحالة التي هي التبين الراجع إلى ذات العالم تعلقاً بالمعلوم أم لا؟ فإن قال: لا، فقد أثبت ما لا يُعقل، لأن كون التبين لا يعقل إلا تبيناً لشيء. وإن قال: أثبت له تعلقاً بالمعلوم، قيل له: فقد أثبتَّ أمرين، تبيناً وتعلقاً له بالمتبيَّن، وهذا هو قول الشيوخ الذي أثبتّه. وإن قال: إن التبين عندي هو التعلق بالمعلوم؛ وهو الحالة؛ ولا أثبت أمرين؛ قيل له: إن التعلق بالمعلوم هو أمر بين العالم والمعلوم، لا يعقل من دونهما. والحالة يجب أن تكون مقصورة على ذي الحال، لا ترجع إلى غيره إلا أن تثبتها راجعةً إلى ذي الحال، ثم تثبت لها حكماً راجعاً إلى الغير. فقد أثبتَّ أمرين، حالةً راجعةً إلى ذي الحال وحكماً راجعاً إلى الغير، كما قاله الشيوخ.

فأما هل تبيُّنه للأشياء تعالى حالة له تعالى فقد أثبته الشيخ أبو الحسين رحمه الله حالةً له كما أثبته حالة لقلب العالم في الشاهد. واستدل لذلك بأن
١٧١ و كونه تعالى متبيناً أمرٌ زائد على ذاته تعالى، ولا / يُعقل من دون ذاته تعالى، فكان حالةً له تعالى. [قال:] وإنما قلنا: إنه أمر زائد على ذاته لأن الفعل المحكم صح منه؛ فليس يخلو إما أن يصح منه لأنه ذاتٌ مطلقة أو لأنه ذات مخصوصة أو لأن ذاته تبينٌ للأشياء. والأول باطل لأنه كان يجب أن يصح الفعل المحكم من كل ذات لأنها ذات مطلقة. وأما الثاني فيقال لهم: أصح منه الفعل لأنه ذات مخصوصة بكونها متبينةً للأشياء أم لا؟ فإن قالوا: لا، قيل

لهم: فقد صح الفعل المحكم ممن لم يتبين ما يجب أن يقدّم وما يجب أن يؤخّر، وهذا لا يُعقل. وأما الثالث فباطل لأن ذاته تعالى لو كانت تبيناً للأفعال المحكمة، وهذا التبين حاصل لنا، فكان يلزم أن يكون مثلاً لتبيّننا، وهذا محال، ويلزم أن يصح منا ما يصح منه تعالى من خلق الأجسام وغيرها. فصح أن التبين أمر زائد على ذاته تعالى.

وأما أن هذا الأمر لا يعقل من دون ذاته فالكلام فيه كالكلام فيما تقدم، فصح أنه حالة له تعالى. فإن قيل: كون الذات متبينة للأشياء بمنزلة كونها متمكنة من الفعل. فإذا لم تثبتوا كونها متمكنةً أمرًا زائدًا على ذاتها المخصوصة
١٧١ ظ مع صحة الفعل منها فهلّا قلتم بمثله في / كونها متبينة؟ قيل لهم: قد بينا أن كون الذات متبينةً ليس معناه أنه يصح منها الفعل المحكم، وبينا أنه لا يصح منها الفعل المحكم لكونها ذاتاً مخصوصة إلا[1] بكونها متبينة، وبينا أن ذاته تعالى ليست حقيقتها أنها تبينٌ للأفعال المحكمة، فلم يبق إلا أن تبيُّنها للأشياء أمر زائد على ذاته تعالى. وليس كذلك كونها متمكنة من الفعل لأن ذلك يرجع إلى كونها ذاتاً مخصوصة يصح منها الفعل. وصحة الفعل ترجع إلى الفعل لا إلى ذاته تعالى، فلا يخلو إما أن يصح منها الفعل لذاته المخصوصة بنفسها أو لأمر زائد عليها. ولا مقتضي للأمر الزائد على ما تقدم، فوجب إضافة الصحة إلى ذاته تعالى المخصوصة بنفسها.

واعلم أنا لا ننازعه في أن التبين والتعلق بالمعلوم هو أمر زائد على ذاته تعالى، ولسنا نقول: إن الفعل المحكم صح منه لذاته المخصوصة بنفسها، بل لذاته مع هذا التعلق. وإنما نقول: إن هذا التعلق ليس بحالة لذاته تعالى، والكلام في ذلك كالكلام فيما تقدم.

---

١. إلا: لا

باب الدلالة على أنه تعالى حي

١٧٢ و اعلم أن الحي هو الذي لا يستحيل أن يعلم ويقدر. وإلى هذا ذهب / الشيخ أبو القاسم الكعبي، وبه قال الشيخ أبو هاشم أولاً. ثم قال آخرًا: إن الحي هو المختص بحالة لكونه عليها يصح أن يعلم ويقدر، ويعني بهذه الصحة نفي الاستحالة، وأثبت للحي في الشاهد حالةً بكونه حيًّا، وكذلك في الغائب. والكلام معه يقع في موضعين، أحدهما في المعنى، والآخر في العبارة. أما في العبارة فهو أن نقول: إن أهل اللغة لا يخطر ببالهم هذه الحالة ولا يعقلونها، فكيف تضعون لها الاسم؟ وأما الكلام في المعنى فإنْ تبين أنه لا طريق إلى العلم بهذه الحالة في الشاهد والغائب فوجب نفيها. أما في الشاهد فلأن الحي منّا تقف صحة كونه عالماً قادرًا على بنيته المخصوصة، متى ثبتت صح ذلك فيه؛ ومتى انتفت استحال كونه عالماً قادرًا، ولا مقتضي لما زاد على ذلك. وأما في الغائب فلا بد من كونه تعالى ذاتاً مخصوصة ليصح كونه قادرًا عالماً؛ ولا طريق إلى ما زاد على ذلك.

ولا يتبين ذلك إلا بأن نذكر ما استدلوا به على إثبات هذه الحالة ونبيّن فساده. فنقول: إنهم استدلوا على إثبات حالة الحي في الشاهد بوجوه، ثم بنوا عليه الغائب؛ منها أن الحي منا يفارق الجماد بصحة كونه عالماً قادرًا. ويعلم هذه /
١٧٢ ظ المفارقة باضطرار، فلا بد لهذه المفارقة من أمر لولاه لم يكن بأن يصح ذلك في الحي دون الجماد أولى من العكس. وذلك الأمر إما أن يرجع إلى النفي أو إلى الإثبات. ولا يجوز أن يرجع إلى النفي، نحو نفي صفة، لمثل ما تقدم في صفة القادر. والراجع إلى الإثبات إما أن يرجع إلى المحل أو إلى الجملة. والراجع إلى المحل هو نحو البنية أو الحياة من دون أن يوجب للجملة حالة. ولا يجوز أن يصحح ذلك أمر راجع إلى المحل، لأن الجملة إنما صح عليها كونها عالمة قادرة لذلك الأمر، فإذا لم يكن مختصاً بها لم يحصل لها ما يصحح حالة العالم والقادر

عليها. ولأنه لو صح عليها ذلك لأجل الحياة فقط لما جاز أن تقف صحة ذلك على شرط، لأن حكم العلة لا يقف على شرط، ومعلوم أن صحة قلب الحي منا شرط في صحة كونه عالماً. وليس لأحد أن يقول: ما أنكرتم أن توجد الحياة في جملة الحي؟ لأن المعنى الواحد لو وجد في أكثر من محل واحد لكان مثلاً للتأليف. فصح أن ذلك الأمر راجع إلى الجملة وهي حالة.

وإذا ثبت أن الواحد منا إنما صح كونه عالماً قادرًا لحالة يختص بها وجب مثله في الغائب، لأنه تعالى مفارق بصحة كونه عالماً قادرًا لما لا يصح ذلك
١٧٣ و فيه، فيجب أن تكون / مفارقته له[1] لمثل ما فارقناه به. فإن قيل: أليس الأعراض يستحيل أن تكون قادرةً عالمةً، ولا يستحيل ذلك في الجسم؟ فهلّا دل ذلك على أن المصحح لها هو الجسمية؟ قيل له: إن الجماد جسم ولا يصح عليه هذه الصفات. وإنما وجب في القادر العالم منا أن يكون جسماً لأن هذه الصفات تفتقر إلى كوننا أحياء، وصفة الحي لا تحصل للواحد منا إلا عن معانٍ[2] لا يصح وجودها إلا في المحل. وهذا الوجه منتف عن الغائب، فلم يجب كونه جسماً. وكذا هذا هو الجواب إذا قيل: إن الأعراض يستحيل كونها حيةً، والجسم لا يستحيل ذلك فيه، فكان المصحح لذلك الجسمية.

فإن قيل: ما أنكرتم أن لا تفتقر صفة العالم والقادر إلى صفة الحي في الشاهد، وإنما وجب أن يكون العالم القادر منا حيّاً لأن القُدَر والعلوم تحتاج إلى حياة في محلها، ومن حق الحياة أن توجب حالةً للجملة، فلهذا وجب كونها حيةً؟ وقد أجابوا عن ذلك بجوابين، أحدهما أنه لو لم تكن صفة العالم وصفة القادر هما المحتاجان إلى صفة الحي، وإنما المحتاج إليها هو العلم والقدرة، لوجب
١٧٣ ظ إذا قُطعت يد الحي منا أو شلّت أن لا تخرج / من جملة العالم والقادر، بل كان يصح ابتداء الفعل بها والإحكام، لأن العلم والقدرة في سائر المحالّ

١. له: لها . معان: معاني

موجودة. ولما خرجت من جملة العالم القادر علمنا أنها إنما خرجت من ذلك لأنها خرجت من جملة الحي بالقطع والشلل. وليس لأحد أن يقول: بل إنما لم يصح الفعل بها لفقد اتصالها بالجملة؛ لأن الشَعر متصل بالجملة وليس بداخل في جملة العالم القادر. ولقائل أن يقول: ما أنكرتم أن يكون إنما لم يصح الفعل باليد المقطوعة أو الشلّاء لا لما ذكرتم بل لفقد القدرة عنها لأجل فقد الحياة؟ لأن مع وجود الحياة فيها يصح وجود القدرة فيها، لأنه لا بد في إيجاد الفعل من إعمال محل القدرة عندكم.

والجواب الثاني هو[1] أن صفة العالم لو لم تكن هي المحتاجة إلى صفة الحي لوجب أن يكون العالم هو محل الحياة ومحل العلم دون الجملة، إذ كانت صفة العالم لا تحتاج إلى صفة الحي[2]، وكذلك القول في صفة القادر. ولقائل أن يقول: ما أنكرتم أن ترجع صفة القادر والعالم إلى الجملة ولا تحتاج إلى صفة أخرى راجعة إلى الجملة؟ كما أن كون الحي حيّاً يرجع إلى الجملة عندكم، وإن لم يحتج إلى صفة أخرى راجعة إلى الجملة، ثم لم يلزمكم أن يكون الحي / هو ١٧٤ و
محل الحياة.

وسأل أصحابنا أنفسهم فقالوا: أليس ما يختص بالبنية والرطوبة وغيرهما من شروط الحياة يصح أن يكون حيّاً ويفارق بذلك ما لا يختص بهذه الشروط، ولم يجب لذلك إثبات صفة تصحح صفة الحي؟ فهلّا جاز مثله في صفة العالم والقادر؟ وأجابوا عن ذلك بأن الأجزاء المؤتلفة لا تكون جملةً من دون صفة الحي، بل اجتماعها كتفرقها، فلم تكن صفة الحي راجعةً إلى جملة، فلم تحتج إلى صفة الجملة. وليس كذلك صفة العالم والقادر.

قال الشيخ أبو الحسين رحمه الله: يقال لهم: فإذًا الشرط في اقتضاء كوننا عالمين لصفة أخرى أن ترجع الصحة إلى جملة لها حالة واحدة. فإن قالوا: لا؛

---

١. هو: وهو ٢. الحي: الحياة.

بل الشرط أن ترجع إلى جملة أجزاء مؤتلفة ليست لها حالة واحدة، قيل لهم: هذا حاصل في صحة كون الحي حيّاً، فيجب أن يقتضي صفة أخرى. وإن قالوا: نعم، قيل لهم: فقد سلمتم أن كون الحي حيّاً صفة واحدة، وأنتم ترومون الدلالة على ذلك. فدُلّوا عليه ليتم شرط دلالتكم، ومتى دللتم عليه فقد استغنيتم عن هذه الدلالة، وتبين أنها ليست بدلالة لأن المذهب يثبت قبل صحتها.

١٧٤ ظ وأجاب قاضي القضاة رحمه الله / عن ذلك فقال: إن الواحد منا كما يصح أن يعلم فإنه يصح أن يجهل. وهما صفتان ضدّان، فافتقر صحتهما إلى حالة للجملة. وليس كذلك صفة الحي، لأنه لا مضاد لها، فجاز أن لا تفتقر إلى صفة تصححها. والجواب: إن مفارقة الشيء لغيره في صحة صفة عليه هي المقتضية لأمر يصحح تلك الصفة، سواء كان له ضد أو لم يكن، فاشتراطها بأن يكون لها ضد لا مقتضي له. فمتى شرطتم ذلك فيه جاز لعاكس أن يعكس ذلك عليكم ويقول: إنه متى لم يكن لها ضد لم يكن بد من مصحح لها، وإذا كان لها ضد لم يفتقر إلى مصحح.

وقد أجابوا عن ذلك أيضاً بأنا لا نُحوج صحة كون الجملة حية إلى البنية، بل المحتاج إلى ذلك هو الحياة. ولو صح أن يحيا الواحد منا من دون الحياة لصح أن يحيا من دون بنية ورطوبة، فلم نحوج ما يرجع إلى الجملة إلى ما يرجع إلى المحل. والجواب: إنا لا نعقل صحة كون الجملة حية على مذهبكم حكماً أكثر من صحة وجود الحياة في أبعاضها؛ وإذا لم يصح ذلك من دون بنية صح أنه محتاج إلى البنية. ولو كان صحة كونها حية حكماً أزيد مما ذكرنا لكان ذلك تابعاً لصحة وجود الحياة في أبعاض الجملة، فيكون ذلك الحكم محتاجاً

١٧٥ و أيضاً إلى البنية / بواسطة حاجة وجود الحياة إلى البنية. وأيضاً، فإذا قلتم: إن الحياة تحتاج إلى البنية، فقد قلتم: إنها تحتاج إلى ما في محله وإلى ما في غير محله. فالعجب منكم أن تمنعوا أن تحتاج صفة الحي إلى ما عليه أجزاء من البنية مع أنها ترجع إلى ما يرجع إليه البنية، خصوصاً إذا قيل: إن الأجزاء متى امتزجت

صارت شيئاً واحدًا بالامتزاج. وعلى أنه لو جاز لكم أن تقولوا: إن الحياة هي المحتاجة إلى البنية دون صفة الحي، لكان لنا أن نقول بمثله في العلم والقدرة، فنقول: إنهما المحتاجان إلى البنية دون صفة العالم والقادر، فلا نحوج ما يرجع إلى الجملة إلى ما يرجع إلى المحل.

فأما إذا سلمنا حالة الحي في الشاهد كان لنا أن نجيبهم بما ذكرناه في صفة القادر، وهو أن المقتضي لهذه الحالة في الشاهد على التفصيل هي طريقة القسمة، لا صحة كونها عالمة قادرة. فلما بطل أن تكون ذات الجملة هي المصححة في الشاهد فلا بد من حالة. فبيّنوا أن في الغائب لا يصح أن يعلم ويقدر تعالى لذاته حتى يجب فيه ما وجب في الشاهد.

ومما احتجوا به على أن للواحد منا حالاً بكونه حيّاً هو[1] أن الواحد منا أجزاء كثيرة، وقد صارت تلك الأجزاء كالشيء الواحد، / فلا بد من حالة ١٧٥ ظ
واحدة. يقال لهم: ما تعنون بقولكم: إنها صارت كالشيء الواحد؟ فإن قالوا: إنه قد رجع إليها حكم واحد، قيل لهم: هذا باطل بصحة كونها حيةً على ما تقدم. واحتجوا أيضاً بأنه قد ثبت أن جملة الواحد منا مدرِكة واحدة، فيجب أن تختص بما يصحح كونها مدركة واحدة، وليس ذلك إلا حالة الحي. والجواب: هذا يبطل بكونها حيةً واحدة، وعلى أنها بالامتزاج تصير كالشيء الواحد، وعلى أنا لا نسلم أن للواحد منا حالة بكونه مدرِكاً، لأنا متى أدركنا الحرارة والألم بأكفّنا وجدنا لذلك البعض ما لا نجده لغيره من الأبعاض، وربما اتصل الألم إلى القلب لما بينه وبين الأعضاء من الاتصال ولُطف حسّه وانقباض الأخلاط إليه. فأما أن نجد ذلك لجميع بدننا فلا.

---

١. هو: وهو

باب في الدلالة على أنه تعالى سميع بصير

اتفق المسلمون على وصف الله تعالى بأنه سميع بصير، وورد به القرآن أيضاً. ثم اختلفوا في فائدة وصفنا له تعالى بأنه سميع بصير، فذهب الشيخان أبو علي وأبو هاشم وأصحابهما رحمهم الله إلى أن معنى ذلك أنه يصح أن يسمع المسموع إذا وُجد ويصح أن يبصر المبصَر إذا وُجد. وربما يقولون: إن السميع هو
١٧٦ و المختص بحالة / لكونه عليها يصح أن يسمع المسموع إذا وُجد، والبصير كذلك. وتلك الحالة هي كونه حيّاً بشرط أن لا يكون به آفة. ولهذا وصفوا الله تعالى بأنه سميع بصير لم يزل لما كان حيّاً لا آفة به لم يزل ولما صح أن يسمع ويبصر لم يزل لو وُجد مسموع ومبصَر. وذهب الشيخ أبو القاسم الكعبي وقوم من شيوخنا البغداديين إلى أن معنى وصفنا له بأنه سميع بصير هو أنه عالم بما يعلمه غيره من جهة الحاسة، أعني السمع والبصر. قالوا: فمتى دللنا على أنه تعالى عالم لذاته وأنه تعالى عالم بكل شيء فإنه يثبت أنه تعالى عالم بالمسموعات والمبصرات التي يعلمها غيره من جهة السمع والبصر، فثبت أنه تعالى سميع بصير.

واعلم أن أصل الخلاف في هذه المسألة هو اختلافهم في كونه تعالى مدركاً للمدركات. فلما ثبت عند الشيخين وأصحابهما أنه تعالى مدرك لجميع المدركات وأن ذلك صفة زائدة على كونه تعالى عالماً بالمدركات وصفوه بأنه سامع مبصر على معنى أنه مدرك للمسموعات والمبصرات. ولما ثبت عندهم أنه مدرك للمدركات لذاته أو لما هو عليه في ذاته، وأنه تعالى مستغنٍ[١] عن الحواس في
١٧٦ ظ كونه مدركاً، ولا شرط لذلك فيه / تعالى إلا وجود المدرَك، وثبت عندهم أنه يصح أن يدرك المدركات إذا وُجدت، ومن جملتها المسموعات والمبصرات، عبّروا عن هذه الصحة بأنه سميع بصير، وقالوا: إن قولنا سميع بصير موضوع

١. مستغنٍ: مستغنى

هذه الصحة في اللغة. قالوا: ولهذا يوصف النائم بأنه سميع بصير، وإن كان لا يسمع ولا يبصر في الحال، لما كان يصح منه أن يسمع ويبصر. ولما ذهب غيرهم من الشيوخ إلى أن الإدراك ليس إلا تأثير المدرَك في الحاسة، والله يتعالى عن الحواس، ويستحيل أن يؤثر شيء في ذاته، نفوا عنه تعالى إدراك المدركات، وتأولوا ما ورد به السمع من أن الله تعالى سميع بصير وسامع مبصر ومدرِك على كونه عالماً، كما تأولوا الآيات التي يقتضي ظاهرُها التشبيه.

وإذا صح ما ذكرنا فينبغي أن تقع العناية أولاً بإثبات كونه تعالى مدرِكاً للمدرَكات، ثم يخرج على ذلك القول في كونه تعالى سميعاً بصيرًا على حسب المذهبَين. والكلام في هذه الجملة يقع في مواضع: منها الكلام في إثبات كون الواحد منا مدرِكاً، ومنها أن ذلك صفة زائدة على كونه حيّاً وعالماً وسائر صفاته، ومنها الكلام في حقيقة الإدراك: ما هو؟ هل هو / معنى يوجَد في الحاسة، على ما قاله قوم؟ أو هو حالة للحي، على ما يقوله أصحاب أبي هاشم رحمهم الله؟ أو هو تأثير المدرَك في الحاسة؟ ثم الكلام في كونه تعالى مدرِكاً، ثم الكلام في كونه تعالى سميعاً بصيرًا.

أما الكلام في إثبات كون الواحد منا مدركاً فلأن ثبوت ذلك معلوم باضطرار، لأن الواحد منا يجد من نفسه كونه مدركاً، ويفصل بين أن يدرك عند حصول المدرَك وبين أن لا يدرك عند غيبته. وأما الكلام في أنه صفة زائدة على سائر صفاته من كونه قادرًا وناظرًا ومريدًا وكارهاً فالكلام في ذلك ظاهر، لأنه يدرك ما لا يقدر عليه ويقدر على ما لا يدرك. ويثبت كونه مدركاً مع انتفاء كونه ناظرًا ومريدًا وكارهاً؛ ويثبت ذلك مع انتفاء كونه مدركاً. وإنما تشتبه صفة المدرِك بصفة كونه حيّاً وعالماً. والذي يزيل الاشتباه بكونه حيّاً هو أن كونه حيّاً يثبت مع انتفاء كونه مدركاً، ولأن كونه مدركاً يتبدل عليه بحسب وجود المدرك وعدمه، وكونه حيّاً لا يتبدل.

وأما أنه زائد على كونه عالماً فلأن كونه مدركاً لو كان هو كونه عالماً لم يخل

١٧٧ ظ إما أن يكون هو كونه / عالماً على الإطلاق أو كونه عالماً بالمعلوم على وجه مخصوص. فإن كان ذلك هو كونه عالماً على الإطلاق لزم في كل ما يعلمه أن يدركه، وقد علمنا أنا نعلم المعدومات ونعلم القديم ونعلم المستحيلات ولا نجد من أنفسنا معها ما نجده مع ما نعلمها من المدركات كالأصوات والآلام والألوان والأجسام. ولأنا نفصل بين أن ندرك الشيء ونعلمه وبين أن نعلمه إذا غاب عنا، فلو كان الإدراك هو كوننا عالمين فقط لما وجدنا هذا التفصيل. فإن قيل: إنما نجد هذا الفصل لأنا عند العلم بحضور المدرَك نعلم من تفاصيله ما لا نعلمه عند غيبته عنا، قيل له: فلماذا نعلم تلك التفاصيل عند الحضور ولا نعلمها عند الغيبة لولا أمر ثبت في حال الحضور يقتضي العلم بالتفاصيل ويفوت في حال الغيبة، فيفوت العلم بتلك التفاصيل؟ ولأنا نفتح أبصارنا فنرى الشيء الصغير ونعلم تفاصيله، ونغمض أعيننا فنعلم تلك التفاصيل أيضاً، ونفصل بين الحالين، وإن كان كوننا عالمين بذلك الشيء على التفصيل حاصلاً في الحالين.

وأما إنْ جُعل الإدراك هو كونهُ عالماً بالمدرك على وجهٍ مخصوص، نحو أن /

١٧٨ و يقال: إنه كوننا عالمين بالمعلوم عند إعمال حواسنا، فإنه يقال لمن قال ذلك: أتثبت أمرًا زائدًا على العلم بالمعلوم وعلى إعمال الحواس أم لا تثبت أمرًا زائدًا على ذلك؟ فإن أثبت أمرًا زائدًا له تعلّق بالمدرِك والمدرَك فهو الذي نثبته. وإن لم يثبته، قيل له: أليس قد نعلم حواسنا، ونعلم ما غاب عنا، ونفصل بين هذا العلم وبين غيره علمنا به في حال إدراكنا له عند الحضور وإعمال الحواس؟ فلا بد من أمر زائد على العلم وعلى إعمال الحواس. وكان يجب إذا استدللنا على إثبات شيء، نحو أن نستدل على كون زيد في الدار بخبر نبي، أو استدلالنا على إثبات الصانع، فوافق تمام استدلالنا وحصول العلم بالصانع وكون زيد في الدار إعمال حواسنا، أن نجد عند العلم بالصانع وبكون زيد في الدار ما نجده بالألوان والطعوم والأصوات عند إعمال الحواس، وأن لا نجد فصلاً بين الموضعين. ولما وجدنا بينهما فصلاً جليّاً لم يكن بد من أمر زائد. وكان يجب لو لم يثبت أمر

زائد على العلم بالشيء وإعمال الحواس أن نُعمل حاسة العين، فيحصل لنا العلم بالمسموع، وإذا / أعملنا السمع أن يحصل لنا العلم بالمرئي، لأنه ليس يحصل ١٧٨ ظ
على هذا القول أمر يختص بالسمع لا يحصل مثله عند فتح العين، فيقال: إن ما يختص من ذلك بإحدى الحاستين مخالف لما يختص بالحاسة الأخرى.

وأما الكلام في حقيقة الإدراك، ما هو؟ فقد اختلف الناس فيه. فقال قوم: إنه معنى يخلقه الله تعالى في الحواس به يوصف الحي بأنه مدرك. وفيمن قال بهذا القول من يقول فيه تعالى: إنه مدرِك على معنى أنه يقوم بذاته معنى هو إدراك؛ كما يقولون: إنه عالم بمعنى أنه يقوم بذاته علم. وقال شيخنا أبو هاشم وأصحابه: إن الإدراك حالة للمدرِك. وقالوا: إن كون الحي حيّاً يقتضي هذه الحالة، ولا بد في ذلك من شروط. أما في الغائب فلا بد من وجود المدرَك، وفي الشاهد لا بد من وجود المدرَك، والحواس سليمة، وزوال الموانع حتى يقتضيها كونُه حيّاً. وذكر الشيخ أبو الحسين في كتاب التصفح ما يدل على أن الإدراك هو تأثير المدرَك في الحاسة، ولم يحكه عن قوم ولا جعله مذهباً له، بل ذكر ذلك على طريقة الاعتراض على من يجعل الإدراك حالةً للحي.

أما الكلام على من أثبت الإدراك معنىً / فسيجيء إبطاله في باب نفي ١٧٩ و
الرؤية عنه تعالى. وأما شيوخنا أصحاب أبي هاشم فقد استدلوا على أن ذلك حالة للحي، وقالوا: إنا ندرك الآلام في أبعاضنا، ونعلمها كما نعلم الآلام في أبعاض غيرنا. فلولا أن الإدراك حالة زائدة على كوننا عالمين لم يجب أن نجد الفصل بين أن نعلم الآلام في أبعاضنا وبين أن نعلمها في بعض غيرنا، لأن العلم حاصل في الحالتين، ونحن نافرو[1] النفوس عن الآلام. ولأن الإنسان قد يدرك ما لا يعلمه، نحو أن يسمع النائم الصوت، ولهذا ينتبه به، ويدرك أيضاً قرص البراغيث، فلذلك يتنغص عليه نومه. ولذلك إذا تحدّث الإنسان عند النائم فإنه

---

١. نافرو: نافروا

يرى أنه يرى ذلك في منامه، فدل[1] على أنه يدركه. فصح أن ذلك حالة زائدة على كونه عالماً.

وهذا الذي ذكروه إنما يدل على أن الإدراك هو أمر زائد على كونه عالماً، ولا يدل على أنه حالة للحي. يبين ذلك أنه يصح أن يقال لهم: ما أنكرتم أن الذي نجده ونعلمه من الأمر الزائد على العلم هو تأثير المدرَك في الحاسة على ما سندل عليه فيما بعد، ولهذا نفصل بين الحاسة وبين سائر أبعاض البدن؟ ولو /
١٧٩ ظ كان ذلك حالة للحي لوجب أن تستوي فيها الحاسة وغير ذلك من أبعاض البدن، إذ[2] الحالة على هذا القول حاصلة لجميع البدن. وليس لأحد أن يقول: أليس توصف الجملة بأنها المدرِكة وهي الرائية، فكيف لا يكون ذلك حالةً للجملة؟ وذلك لأن الجملة قد توصف بصفة لأمر يختص بعضها. ألا ترى أنه يقال: فلان أفطس وأحول وأعمى وأصم، وإن كان الفَطَس والحَوَل والعمى والصمم أمورًا تختص أبعاضه ولا تحصل لجملته؟

وأما قولهم: إن النائم يدرك ما لا يعلمه، فلا يدل ذلك أيضاً على أن الإدراك حالة، وإنما يدل على أنه أمر زائد على العلم. ويقال لهم: إن النائم يعلم كثيرًا من الأمور. والصوت الشديد وقرص البراغيث يؤثّران في حواسه، فلا يمتنع أن يعلم تأثيرهما، ولا يمتنع أن يختلف حصول علمه بذلك بحسب قوة النوم وضعفه. فإذا كان مستثقلاً بالنوم لم يعلم من ذلك التأثيرَ اليسير ويعلم الشديد الكثير. وكذلك لا يمتنع أن يعلم النائم ما يجري بحضرته من الأحاديث، ويجد تأثيرها في حاسته، إلا أنه لا يعلم أن ذلك حديث في حال نومه، وينضاف إلى ذلك اعتقاده أنه يرى ذلك في منامه. /

١٨٠ و ومما استدلوا به أيضاً أن الإدراك طريق إلى العلم، ويقوى العلم بالإدراك، ولهذا لا يسهو المدرك في حال إدراكه. والشيء لا يكون طريقاً إلى نفسه ولا

---

١. فدل: يدل ٢. إذ: اذا

يقوى بنفسه. والجواب: إن المدرَك يؤثّر في حاسته، فذلك هو الطريق إلى العلم به، وهو الذي يؤثر في قوته. وأما القول بأن الإدراك هو تأثير المدرَك في الحاسة فيمكن أن يحتج لذلك، فيقال: إنا نجد في حال الإدراك أمرًا يختص الحاسة دون أبعاض البدن، ونفصل بينها وبين سائر الأبعاض. ونجد الألم واللذة في محل مخصوص، ونفصل بين محلّيهما وبين سائر البدن. ألا ترى أنّا عند الصوت الشديد نحس بالصدمة داخل الصماخ، وربما نخشى عندها فساد الصماخ؟ ولهذا يفزع الأحياء منا عند الأصوات الهائلة إلى سد خروق الآذان. قال الله تعالى: ﴿ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ (٢ البقرة ١٩) ﴾. ونحس بتأثير المآكل في الفم سيما عند الحلاوة القوية والحموضة والحرافة. وكذلك هذا في المشمومات والحرارة والبرودة. ونعني بقولنا: نحس بتأثيرها في الحاسة، أي نعلم تأثيرها فيها.

١٨٠ ظ فأما المرئيات / فإن الأمر فيها خفي. وقيل: إن تأثير المدرَك في العين أنه تحصل صورة المرئي وتنطبع فيها. وقد يجد الإنسان تأثير المرئيات في العين، فيعلم ذلك على جهة الجملة في بعض الحالات. وذلك إذا داوم النظر إلى الأشياء النيّرة والذي يشتد بياضه. وإذا قرب الإنسان من ناظر من يواجهه فإنه يرى صورة شخصه منطبعة[١] في كل واحد من ناظريه، فصح أن تأثير المرئي في العين هو انطباع صورته فيها.

ولولا أن المدرَك يؤثر في الحاسة لما احتيج إلى اختلاف الحواس لأجل اختلاف المدركات، ولما وجب أن تكون كل واحدة من الحواس على بنية مخصوصة لأجل ذلك تقبل تأثير المدرَك المخصوص. ولذلك يجب أن تكون الحاسة على صفة مخصوصة مع المدرَك من قُرب وزوال حجاب وزوال الموانع حتى يؤثر فيها المدرَك. وليس يخلو إما أن يكون ما نجده من ذلك هو فعل يفعله

---

١. منطبعة: منطبعاً

الله تعالى في الحاسة على ما قاله بعض المتكلمين، وسموه الإدراك، أو هو حالة للحاسة تقتضيه بنية الحاسة ومزاجها أو الحياة التي تحل الحاسة على حسب الاختلاف في ذلك، أو هو تأثير يؤثره المدرَك في الحاسة، ولا رابع يُعقل /
لذلك. فإذا لم يجز أن يكون ذلك معنىً بفعل الله تعالى للحاسة، أو يكون حالة ١٨١ و
للحاسة، لأن ما نجده فيه يتزايد بتزايد المدرَك وشدته ويضعف بضعفه، فعلمنا أنه تأثير منه.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون الإدراك شيئاً يتولد في الحواس عن المدرَك يؤثر فيها هذا التأثير؟ قيل له: هذا تعبير عبارة، وسواءٌ قيل: إنه أمر يتولد عن المدرَك في الحاسة، أو يتأثر عنه. فأما إن أثبت السائل واسطة بين المدرَك وتأثيره في الحاسة، وأضاف التأثير الذي يجده إلى تلك الواسطة دون المدرك، فذلك باطل، لأن عند حصول المدرك وكمال الشروط نجد هذا التأثير. فلا دليل على أزيد من ذلك، فوجب نفيه.

وإذا صح ما ذكرنا فمن يقصر الإدراك على تأثير المدرَك في الحواس فإنه يمنع من كونه تعالى مدرِكاً، لأنه يتعالى عن الحواس وعن أن يؤثر في ذاته شيء، فوجب على قوله تأويل ما ورد به السمع من كونه تعالى مدرِكاً وسامعاً ومبصرًا وسميعاً بصيرًا. فقالوا: إن السامع والمبصر هو العالم بالمسموع والمبصَر، ومتى وُصف الواحد منا بأنه سامع ومبصر فإنه يراد به أنه عالم بالمسموع والمبصَر من
جهة الحاسة، والله تعالى يوصف بذلك لأنه / تعالى عالم بما علمناه من جهة ١٨١ ظ
الحاسة، وإن كان هو مستغنياً في العلم بذلك عن الحواس. ولم يفصلوا بين السامع والمبصر وبين السميع والبصير في أن المرجع بذلك إلى أنه عالم بالمسموع والمبصَر. قالوا: فمتى دللنا على أنه تعالى عالم بكل شيء فقد دللنا على أنه تعالى سميع بصير، إذ المسموعات والمبصرات من جملة المعلومات.

ولقائل أن يقول لمن يثبت إدراك المدرك هو تأثير المدرَك في الحاسة: أتثبتون الإدراك أمرًا زائدًا على تأثير المدرَك في الحاسة، ثم يحصل العلم بالمؤثِّر فيها الذي

هو المدرَك، أو لا تثبتون الإدراك أزيد مما ذكرنا؟ فإن قالوا بالأول فقد سلّموا
أمرًا زائدًا على هذا التأثير الذي ذكروه. وإن قالوا بالثاني قيل لهم: إنا إذا
أدركنا بعض المرئيات ثم علمناه فإنا نجد فصلاً جليّاً بين أن نعلم ذلك المرئي من
دون رؤيتنا له وبين أن نعلمه في حال رؤيتنا له. ولا يجوز أن يرجع هذا
الفصل إلى تأثير المرئي في العين، لأنه لو سُلّم هذا التأثير لكان أمرًا خفيّاً غير
معلوم باضطرار، بل إنما يُعلم باستدلال خفي. وهذا الفصل الذي نجده بين
عِلمنا بالمرئي من دون الرؤية وفي حال الرؤية هو فصل ضروري / يجده كل ١٨٢ و
عاقل من نفسه، بل كل صبي مميّز، وإن لم يكمل عقله. ولا يجوز أن يكون
الأمر الضروري هو الأمر الذي يُعلم بالاكتساب. فلو ثبت تأثير المدرَك في
الحاسة لوجب أن يُجعل شرطاً للأمر الزائد الذي بيناه، ويجري مجرى سائر
الشروط المختصة بنا، كالحاسة وزوال الموانع وغير ذلك.

ويزيد ما ذكرناه وضوحاً أن الرؤية لو كانت هي العلم بتأثير المدرَك في
الحاسة والعلم بالمؤثر فيها فقط لوجب أن نجد الفصل بين العلم بالمرئي من دون
الرؤية وبين العلم به في حال الرؤية راجعاً إلى أمر يختص الحاسة دون المرئي
نفسه، ونحن لا نجد ذلك. وإنما نجد الفصل الذي ذكرناه راجعاً إلى المرئي
نفسه، لأنا نرى المرئي بحيث هو كما نعلمه بحيث هو. فلو كانت الرؤية هي ما
قالوه لكانت الرؤية في العين هو العلم بالمرئي بحيث هو، و[وجب] أن لا نجد من
أنفسنا في حالة الرؤية أنّا نراه بحيث هو. ولما وجدنا ذلك علمنا أن الرؤية هو
أمر يحصل عند تأثير المدرَك في الحاسة؛ فصح أن الرؤية أمر زائد على ما ذكروه
من هذا التأثير.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يرجع الفصل الذي تدّعونه إلى قوة العلم بالمرئي،
تحصل هذه القوة في حال تأثير المرئي في العين ولا تحصل هذه القوة في حال
علمكم / به من دون التأثير في حاستكم؟ ومتى جوّزتم ذلك لم يثبت الإدراك ١٨٢ ظ
أمرًا زائدًا على العلم بالتأثير والمرئي، قيل له: هذا الذي ذكرتَه تسليم لما نرومه

من إثبات أمر زائد على التأثير والعلم المطلق بالمرئي، إذ قوة العلم أمر زائد على العلم. ثم يقال له: إن هذا الأمر الزائد لو كان هو قوةً في العلم لكان من قبيل سكون القلب وطمأنينته[1]، وهذا هو حقيقة العلم، فما هو قوة له ينبغي أن يكون كيفية له. والذي نجده من الفصل بين العلم بالمرئي في حال الرؤية وبين العلم به من دون الرؤية هو أمر لا يرجع إلى طمأنينة القلب، بل نجده مخالفاً لذلك. ألا ترى أنا لا نجد فصلاً بين علمنا بالمرئي بين أيدينا في حال تغميض أعيننا وبين علمنا به في حال رؤيتنا له فيما يرجع إلى طمأنينة القلب وفي أنه لا يجوز أن يدخل علمَنا في الحالين شك أو شبهة؟ فصح أن الأمر الذي نجده ليس براجع إلى قوة العلم على ما ذكره السائل.

وإذا ثبت أن إدراك المدرَك أمر زائد على العلم به وعلى العلم بتأثير المدرك في الحاسة، صح أن ننظر في أن هذا الأمر الزائد، هل هو ثابت له تعالى أم لا؟

١٨٣ و ويقال لمن / قال من شيوخنا: إن وصفه بأنه تعالى سامع مبصر وسميع بصير يرجع إلى كونه عالماً بما نعلمه نحن من جهة هذه الحواس: إنه لو صح وصف العالم بهذه المعلومات إذا علمها لا من طريق الإدراك بالحواس بأنه سامع مبصر وسميع بصير لأن غيره يعلمها من طريق الإدراك بالحواس، لوجب أن يوصف الأعمى إذا علم البلدان بالأخبار بأنه رآها وأبصرها، لأنه قد علم ما علمه غيره من طريق الإدراك بالبصر، وإن علمه الأعمى من غير طريق الإدراك بالبصر؛ ولوجب، إذا علم الأصم كلام زيد بالاستدلال عليه بالكتابة، أن يوصف بأنه سمع كلام زيد، لأنه علم ما علمه غيره من طريق الإدراك بالسمع، ولوُصف الأعمى الذي ذكرناه بصيرًا لا على جهة الفأل والأصم الذي ذكرناه سميعاً، وبطلان ذلك ظاهر في اللغة.

وصح أن قولنا: سماع وإبصار، اسمان للأمر الزائد الذي أثبتناه، وهو

---

١ طمأنينته: طمانته

الإدراك، وإن كان يجوز أن يُطلق أيضاً على العلم بالمدرَك المخصوص، إذا كان طريق ذلك العلم هو الإدراك المخصوص. فإذا لم تكن الرؤية والسماع طريقين لله تعالى إلى العلم بالمسموع والمبصر، لأنه تعالى يعلم جميع الأشياء / لذاته، وهو ١٨٣ ظ
تعالى مستغنٍ في العلم بالأشياء عن الطريق، وجب أن يرجع كونه سامعاً مبصرًا إلى ثبوت الإدراك، لا إلى العلم.

وحُكي عن أبي زيد البلخي أنه تعالى يوصف بأنه سميع بصير على جهة المبالغة في وصفه بكونه عالماً بالأشياء. قال: ووجه المبالغة في ذلك هو أن أكثر ما يعلمه العالم منا من المعلومات إنما يعلمه من جهتي حاستيه سمعه وبصره لوجهين: أحدهما أن ما يدركه بهاتين الحاستين أكثر مما يدركه بسائر الحواس، والثاني أنه يدرك بهما فصول الكيات والكيفيات من الأشياء التي يقتبس منها الأدلة على غيرها. فلما كان المستفاد من جهة هاتين الحاستين أغلب وأكثر مما يستفيده بغيرهما صار الوصف بالسمع والبصر مبالغة في وصفه بأنه عالم على سبيل الاستعارة، من غير أن تنصرف الأوهام إلى إثبات جارحة بها يستفيد العلم. وهذا الذي ذكره، وإن كان سائغاً في اللغة العربية، لكن كلام الحكيم تعالى إنما يُصرف إلى المجاز والاستعارة إذا لم يمكن حمله على الحقيقة. ونحن سنبين فيما بعد إن شاء الله تعالى أن هذا الأمر الذي نجده زائدًا على تأثير المدرَك في الحاسة على ما بيناه ليس يمتنع ثبوته له، ويقتضي / له هذا الأمرَ ذاتُه تعالى ١٨٤ و
بشرط[1] وجود المدرَك. وإذا صح ذلك لم يجز أن يُصرف وصفه له تعالى في القرآن بأنه سميع بصير إلى المجاز والاستعارة مع صحة حملها على الحقيقة.

وأما الدلالة على أنه تعالى مدرِك للمدركات فقد استدل على ذلك شيوخنا أصحاب أبي هاشم رحمهم الله فقالوا: الدليل على أن له تعالى هذه الصفة أنه تعالى حي لا آفة به، وكل حي لا آفة به فهو مدرِك، إذا وُجد المدرَك ولم يمنع

---

١. بشرط: لشرط

مانع من إدراكه. ويعنون بقولهم: لا آفة به، نفي فساد الحواس، ويقولون: إن ذلك منتفٍ منه تعالى، لأنه تعالى يستحيل عليه الحواس، فيستحيل عليه فسادها. فيقال لهم: أتعدّون فقد الحواس من الآفات أم لا؟ فإن قالوا: لا، قيل لهم: كيف يكون فساد الحواس آفةً مانعةً ولا يكون فقدها مانعاً من الإدراك؟ وإن قالوا: إن ذلك يكون آفة في حق من يحتاج في إدراكه إلى الحواس، فأما الحي لذاته المستغني عن الحواس ففقدها لا يُعدّ آفةً في حقه، قيل لهم: فأعرضوا عن هذا الشرط في حقه تعالى، وقولوا: إنه تعالى حي
١٨٤ ظ مستغنٍ[١] عن الحواس، وقولوا: هو حي لذاته، / وكل حي هذا حاله فإنه يجب كونه مدرِكاً إذا وُجد المدرَك. ثم بينوا أن كون الحي حياً هو المؤثر في الإدراك فقط، والحواس شروط في حق الحي الذي هو جسم، كما أن زوال الموانع شرط في حقه. فأما في حق الحي لذاته فيستحيل كون ذلك شرطاً فيه.

فأما الدلالة على أنه حي فقد[٢] تقدمت. والدلالة على أنه حي لذاته ستجيء فيما بعد، إن شاء الله. وأما الدلالة على أن كون الحي حيّاً يقتضي الإدراك فقد استدل عليه أصحابنا بطريقين، إحداهما أن اليد يصح وقوع الإدراك بها ما دامت من جملة الحي، فإذا خرجت من جملته بالتشلل وغيره لم يصح الإدراك بها، فعلمنا أن المقتضي للإدراك هو كون الحي حيّاً. فإن قيل: هلا قلتم: إن المصحح لذلك اتصالها بالحي، لا كونها من جملة الحي حيّاً؟ قيل له: إن الشلاء تكون متصلة به فيجب أن يصح الإدراك بها، ويجب أن يصح بكل متصل به كالشعر والظفر. فإن قيل: هلا كان المصحح هو حلول الحياة فيه، فمتى انتفت استحال الإدراك به؟ قيل له: إن هذا يقتضي صحة إدراك زيد بيد عمرو إذا كان فيها حياة. فإن قلتم: إنما يدرك زيد باليد التي
١٨٥ و فيها حياته، قيل لكم: قولكم: فيها / حياته، معناه الحياة التي توجب كونه

---

١. مستغن: مستغنى ٢. فقد: قد

حيّاً. وهذا رجوع إلى قولنا: إنه إنما يدرك بها لأنها من جملة الحي.

ولقائل أن يقول: ما أنكرتم أن يكون المقتضي لذلك هو وجود الحياة فيها مع كونها متصلة به؟ ويقال لهم: ما تعنون بقولكم: إنها خرجت من جملة الحي؟ إن عنيتم به أنها خرجت من صحة الإدراك بها كنتم قد عللتم الشيء بنفسه. وإن عنيتم به أنها خرجت عن جملة الصفة المصححة لكون الحي عالماً قادرًا، قيل لكم: وبماذا علمتم ذلك؟ فإن قلتم: لأنها [لو] كانت داخلة في جملة العالم والقادر لصح ابتداء الأفعال وإحكامها بها، قيل لكم: إنما لم يصح ذلك بها لفقد القدرة عنها على ما تقدم.

وأما الطريقة الثانية فهي أن الواحد منا يجب كونه مدركاً إذا كان حيّاً، وحواسه سليمة، وارتفعت الموانع عن الإدراك، وحضره المدرَك. فليس يخلو إما أن يكون المقتضي لذلك هو كونه حيّاً، ويكون ما عدا ذلك شرطاً لاقتضاء كونه حيّاً كونَه مدركاً، أو يكون المقتضي لذلك هو المدرَك، أو انتفاء الموانع، أو الحواس، أو مجموع ذلك هو الذي يقتضي الإدراك. فإذا بطل أن يكون /
المقتضي هو المدرَك، أو زوال الموانع، أو الحواس السليمة، أو مجموع ذلك، لم ١٨٥ ظ
يبق إلا أن المقتضي لذلك هو كونه حيّاً. وإنما قلنا: إن المدرَك لا يقتضي كونه مدركاً بشرط كونه حيّاً وبشرط الحواس وزوال الموانع هو أنّا ندرك السواد والبياض في حالة واحدة، فلو كان المقتضي للإدراك هو المدرَك لاقتضى السواد والبياض له صفتين ضدين في حالة واحدة؛ وذلك محال. ولأن المدرك لو اقتضى الإدراك لكان علةً موجبةً لذلك؛ لأنه لا يجوز أن يكون مولّدًا؛ لأن إدراك المدرَك ليس بذات؛ والأمر في أنه ليس بقادر مختار ظاهر؛ ولا يجوز أن يكون مقتضياً لأن المدرَك ليس بحالة للمدرِك، فلم يصح أن يكون مقتضياً. ولو كان علةً في الإدراك لم يصح وجوده من دون مدرِك ومن دون كونه مدرَكاً، ولَـمّا صح دخول الشرط فيه من زوال الموانع وكون الحي حيّاً والحواس، لأن العلل لا تدخل إيجابَها الشروط. وأما زوال الموانع فلا يجوز أن يكون هو المقتضي

للإدراك، لأن ذلك نفي، والنفي لا يؤثر في الصفات الثابتة، لأن الإثبات هو
١٨٦ و الذي يؤثر في الثبوت والنفي في النفي. ولأن / نفي الموانع لا اختصاص له بحي دون حي، فكان ينبغي أن يقتضي كون جميع الأحياء مدركين.

وأما الحواس، وما يختص بها من البنية والحياة والصقالة وغير ذلك، فلا يجوز أن يكون هو المقتضي، أو مجموع ذلك، لأن الحواس وما يختص بها لا يرجع إلى الجملة، والإدراك صفة للجملة، فلا بد من أن يكون المؤثّر فيها ما يرجع إلى الجملة، دون ما يرجع إلى ما هو في حكم الغير للجملة. ولأن الجملة فيما يرجع إليها كالمحل الواحد، فكما أن ما يقتضي صفة للمحل يجب أن يكون مختصّاً بالمحل، فكذلك ما يقتضي صفة للجملة. ولأن ذلك أمور كثيرة مختلفة، فلا يجوز أن يقتضي صفةً واحدةً.

وليس لأحد أن يقول: ما أنكرتم أن تكون آحاد هذه الأمور أو مجموعها علة في كونه مدركاً؟ أما آحادها فيبطل بما ذكرناه في المدرَك. وأما المجموع فلأن العلة توجب لما يرجع إلى ذاتها، فلا بد من أن يرجع كونها جملة إلى الآحاد. فثبت أن كون الحي حيّاً هو المقتضي للإدراك بانفراده، وأن ما عدا ذلك مما يفتقر إليه في الإدراك هي شروط. وإذا كان تعالى حيّاً لذاته وجب كونه مدرِكاً
١٨٦ ظ إذا وُجد المدرَك، / لأن المقتضي قد حصل مع شرطه الذي هو وجود المدرَك، إذ لا يُعقل شرط لكونه تعالى مدرِكاً إلا وجود المدرَك، إذ[1] الحواس وصحتها وارتفاع الموانع هي شروط مختصة بالحياة، فيستغني عنها من كان حيّاً لذاته.

ولقائل أن يقول: ما أنكرتم أن يكون المدرَك هو الذي يؤثر في الحواس على ما بيناه؟ وإذا صح ذلك وكان تأثيره مفارقاً لتأثير العلل والمقتضيات والأسباب، فلا تسموه بأنه علة أو مقتضٍ[2] أو سبب، واجعلوه قسماً من أقسام المؤثّرات، وسموه باسم غير هذه الأسامي. ألا ترى أن الضد المنافي من المؤثّرات عندكم،

١. إذ: أو ٢. مقتض. مقتضى

وأنه قسم زائد على ما ذكرتموه؟ وقد أثبتموه وسميتموه شرطاً مؤثّرًا في انتفاء الضد الآخر. فقولوا بمثله فيما نحن فيه، وإن كان يفارق الضد من حيث أن الضد يؤثر في النفي وهذا يؤثر في أمر ثابت. وإذا أثبتموه لم يلزم عليه شيء من وجوه الإبطال التي ذكرتموها. كيف، ولنا أن نقول: إن المدرَك سبب مولّد لتأثيره في الحاسة، وقولكم: إن المسبَّب لا بد من أن يكون ذاتاً، بناء منكم على قولكم بالمعاني، ومن لا يقول بالمعاني فإنه يسمي الأحوال / متولدة إذا ١٨٧ و
وقف ثبوتها على أسباب.

قالوا: وإنما قلنا: إن هذه الشروط مقصورة على الحياة لأن محل الحياة محتاج إليه في الإدراك. ألا ترى أنه لا يمكننا أن ندرك بشمائلنا بالحياة التي في أيماننا، بل لا بد من استعمال محل الحياة حتى يصح الإدراك؟ فإذا كان محل الحياة محتاجاً إليه في الإدراك لم يمتنع أن يُحتاج إلى بنيته أيضاً. فلا يصح الإدراك بالحياة إلا إذا كان محله مبنيّاً بنيةً مخصوصةً فيكون حاسةً. وتختلف الحواس لأجل اختلاف المدرَكت. وتجري الحواس في الإدراك مجرى الآلات في الأفعال، فكما أنّا لما كنا قادرين بقُدَر واحتجنا في الفعل إلى استعمال محل القدرة، وكانت الأفعال مختلفة، احتجنا إلى أن يكون محل القدرة مبنيّاً بنيةً مخصوصة حتى يصح أن يكون آلةً في الفعل، فكذلك هذا في الحواس وسائر ما نحتاج إليه من الشروط وهو تابع للحاجة إلى الحواس. ولما كان تعالى قادرًا لنفسه، وكان مستغنياً عن القُدَر، لم يحتج إلى الآلات. فكذا هذا في كونه حيّاً وفي الحواس.

ولقائل أن يقول: ما أنكرتم / أن نحتاج إلى الحواس وإلى اختلاف بنيتها ١٨٧ ظ
لتقبل تأثير المدرك فيها، لا لأجل الحياة، على ما بيناه؟ والأولى أن نسلم أن المدرَك يؤثر في الحواس على ما تقدم بيانه، ثم نبين أن الرؤية أو إدراك سائر المدرَكات هو أمر زائد على تأثير المدرك في الحاسة أو بدن الحي منا على ما بيناه، ثم ننظر من بعد في هل المقتضي لهذا الأمر الزائد هو المدرَك، أو تأثيره في الحواس، أو زوال الموانع، أو الحواس أنفسها، أو الجبلة، ثم نبين أن المقتضي

لهذا الأمر ليس إلا الحياة دون غيرها من الأقسام، بل الحواس وزوال الموانع ووجود المدرَك وتأثيره في الحي منا شروط في اقتضاء الحياة لهذا الأمر الزائد، وكون الحي حيّاً بانفراده هو الذي يقتضيه. ثم نبين أن هذه الشروط في ثبوت هذا الأمر مقصورة على الشاهد، لا يصح أن يشرط في الغائب سوى وجود المدرَك. فثبت حينئذ أن هذا الأمر ثابت له تعالى عند وجود المدرك. ولسنا نجعل وجود المدرك شرطاً في الغائب إلا على معنى أن كون المدرِك مدرِكاً لا يُعقل من
دون مدرَك، فهو متعلّقه في الغائب. وفي الشاهد هو / شرط لهذا الوجه، ١٨٨ ظ
وشرط لوجه آخر، وهو لتأثيره في الحواس أو بدن الحي منا الذي هو شرط لإدراك الحي منا.

وإنما قلنا: إن المقتضي لهذا الأمر هو كون الحي حيّاً دون غيره من الأقسام، هو أنّا إذا علمنا في الواحد منا أنه حي، أو علمنا في أنفسنا أننا أحياء، فإنا نعلم عند هذا العلم بغيرنا وبأنفسنا أنه لا يستحيل أن ندرك في الجملة وعلى بعض الوجوه. ونعني بقولنا: إنا نعلم أنه لا يستحيل أن ندرك على بعض الوجوه، أنه لا يستحيل أن يصدر منا إدراك المدرَك إذا قدّرنا شروط الإدراك حاصلة، وإن كانت منتفية في الحال، أو كانت مستحيلة على التقدير. يبين هذا أنا نفصل بين الحي، وإن قدّرنا شروط إدراكه مستحيلة، وبين الجماد في توهم صدور الإدراك من الحي بتقدير شروط الإدراك حاصلة له واستحالة توهمه من الجماد، وإن قدرنا شروط الإدراك حاصلةً له، فصح أن العلم بكون الحي حيّاً يتبعه العلم بنفي هذه الاستحالة. ونعلم أنا متى كنا كذلك فليس نفتقر
في صدور الإدراك منا إلى تغيّر فينا أو تصرف الغير فينا، بل نفتقر إلى / تغير ١٨٨ ظ
في غيرنا، من وجود مدرَك، أو مماسّة المدرَك لنا، أو زوال الموانع. فلولا أنا نعلم أن المقتضي للإدراك هو كوننا أحياء لما وقف علمنا بنفي استحالة صدور الإدراك منا على بعض الوجوه على علمنا بكوننا أحياء فقط، إذ لا يجوز أن يقف العلم بنفي استحالة صدور الحكم عن الشيء في الجملة على العلم بما ليس

هو المؤثر فيه ولا يقف على العلم بالمؤثِّر فيه. وجرى العلم في ذلك مجرى العلم بكوننا قادرين، فإنا متى علمنا ذلك من أنفسنا أو من غيرنا فإنه يتبع هذا العلم العلم بأنه لا يستحيل منا، ونحن على ما نحن عليه، الفعل على بعض الوجوه، وإن احتيج في وقوع الفعل منا إلى الآلات وزوال الموانع. ومتى قدّرنا الموانع حاصلة والآلات منتفية فإنه لا يزول منا العلم بنفي استحالة الفعل منا على بعض الوجوه. فكما أنا نعلم بهذا الوجه أن المؤثّر في صحة الفعل هو كوننا قادرين، وما عدا ذلك مما نحتاج إليه هي شروط وقوع الفعل، وليس هي المؤثرة في وقوعه، فكذا هذا في كوننا أحياء، وما نفتقر إليه بعده من الحواس وغير ذلك.

١٨٩ و فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون كون الحي حيّاً مصحِّحاً / لكونه مدركاً وقابلاً للإدراك عن المؤثّر في الإدراك، ولا يكون هو المؤثر فيه؟ والعلم بنفي استحالة الحكم في الجملة، كما يتبع العلم بالمؤثر فيه، فكذلك يتبع العلم بالمصحح لذلك الحكم. ألا ترى أن العلم بالتحيز يتبعه العلم بنفي استحالة كونه كائناً في جهة، وإن لم يكن هو المؤثر في كونه كائناً، بل المؤثر فيه غيره، وهو إما علة أو فاعل على حسب الاختلاف في ذلك. وإنما يتبعه العلم بنفي هذه الاستحالة لأنه المصحح لكونه كائناً والقابلَ لذلك عن المؤثر، قيل له: إنا لم نقل: إن العلم بنفي استحالة كون الحي مدرِكاً يتبع العلم بكونه حيّاً، فيلزمَ ما ذكرتَه. وإنما قلنا: إن العلم بكونه حيّاً يتبعه العلم بنفي استحالة صدور الإدراك عن الحي في الجملة. وكما يتبعه هذا العلم فكذلك يتبعه العلم بنفي استحالة كونه مدركاً، فيلزم من ذلك أن كون الحي حيّاً موجِب للإدراك؛ كما أنه مصحح له، فلذلك يتبعه هذان العلمان. وإنما قلنا: إنه يتبعه العلم بنفي استحالة صدور الإدراك عنه؛ لأن العقلاء يعلمون في الحي أنه هو الذي يصدر عنه إدراك المدرَك؛ ولهذا لا يجوّز أحد من العقلاء أنه يفعل الإدراك في / غيره إذا أسمعه ١٨٩ ظ
كلامه أو ضربه فآلمه. ولو كان كون الحي حيّاً مصححاً للإدراك فقط، أو [لكونه] قابلاً للإدراك عن غيره، لجوّزوا أنهم يفعلون في غيرهم الإدراك

بطريقة التوليد، ولعلّقوا بذلك حكماً من أحكام فِعلهم، كما يعلّقون أحكام الفعل بما يولّدونه في غيرهم. فلما لم يجوّز أحد من العقلاء أنه يفعل سماع غيره لكلامه، أو إدراك ألمه الذي يؤلمه به، صح أنهم يعلمون أن الإدراك يصدر عن كون الحي حيّاً، كما يعلمون أن كونه حيّاً يصحح الإدراك. وأما العلم بالحجم فليس يتبعه العلم بصدور كونه كائناً في الجهة عنه، وإنما يتبعه العلم بصحة كونه كائناً في الجهة. فلم يمتنع أن يكون مصححاً لكونه كائناً فقط، ويكون المؤثر في ذلك غيره، بخلاف كون الحي حيّاً على ما قدمنا.

فإن قيل: إذا كان كون الحي مدركاً يقف على الحواس في الشاهد كما يقف على كونه حيّاً فهلّا جعلتم الحواس مؤثّرة في الإدراك أو جعلتم لها حظّاً فيه؟ قيل له: إنا قد بينا أن العلم بنفي استحالة كون الحي مدركاً يقف على الحياة من دون الحواس، فعُلم أن الحواس آلات في الإدراك، وأن المؤثر فيه الحياة. والسمع موافق لذلك، قال الله تعالى ﴿ لَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنِّ

١٩٠ و وَالْإِنْسِ ﴾ / إلى قوله ﴿ وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا (٧ الأعراف ١٧٩) ﴾ فأضاف الإدراك إليهم بالسمع والبصر، فصح أنها آلات وأن الإدراك يصدر من كون الحي حيّاً.

فإن قيل: أليس كون الحي منا مدركاً يقف على شروط تستحيل فيه تعالى، نحو الحواس وتأثير المدرَك في الحواس، أو بدن الحي منا؟ فهلا قلتم باستحالة ثبوت كونه تعالى مدركاً لاستحالة شروطه عليه؟ قيل له: إنه إذا ثبت بما تقدم أن كونه حيّاً فقط يقتضي كونه مدرِكاً لم يجز أن يُشترط بشرط لا يُعقل كونه شرطاً لاقتضائه كونه مدرِكاً، لأن ما لا يُعقل لا يصح إثباته ولا جعله شرطاً. يبين هذا أن الشرط هو ما يقف عليه تأثير المؤثّر، وما لا يُعقل أصلاً، لا يعقل وقوف تأثير المؤثر عليه. والحواس وما يتبعها لا يُعقل ثبوتها للقديم تعالى، ولا يُعقل جعلها شرطاً في اقتضائه كونه مدرِكاً، فلم يجز أن تُجعل شرطاً في ذلك. وجرت الحواس مجرى الآلات التي هي شروط في صحة الفعل منا بكوننا

قادرين، فكما لا تُجعل الآلات التي هي شروط في صحة الفعل منا شروطاً في صحة الفعل منه تعالى، لأنها لا تُعقل شروطاً في ذلك، فكذلك / الحواس وما ١٩٠ ظ يتبعها في كونه تعالى مدركاً.

فإن قيل: فإن كنتم لا تشرطون في كونه تعالى مدركاً ما عقلتموه شرطاً في كون الحي منا مدركاً فما معنى قولكم في أول استدلالكم لكونه تعالى مدركاً بأن العلم بكون الحي حيّاً يتبعه العلم بنفي استحالة صدور الإدراك عنه على بعض الوجوه؟ ألستم تعنون بقولكم: على بعض الوجوه، تقدير حصول شروط كون المدرك مدركاً؟ ومن جملة تلك الشروط ما علمتموه شرطاً في كون الحي منا مدركاً. فكأنكم شرطتموها في الاستدلال على كونه تعالى مدرِكاً، ثم منعتم من كونها شرطاً في كونه تعالى مدركاً، وهذه مناقضة، قيل له: إن صفة المدرِك هي مشروطة في حق كل مدرك لأنها لا تُعقل من دون المدرَك. فلا بد من أن نشرط ما نجده من العلم تابعاً لكونه حيّاً، وهو نفي استحالة صدور الإدراك عنه بقولنا[1]: على بعض الوجوه. ثم لسنا نقيس الغائب على الشاهد في هذا الحكم حتى يقال لنا: ينبغي أن تعتبروا في كونه تعالى مدركاً جميع ما تعتبرونه في كون الحي منا مدركاً. وإنما ندّعي هذا علماً مطلقاً في العقل غير مقصور على الشاهد، وهو علمنا بأن الحي يتبعه العلم بنفي استحالة صدور الإدراك عنه على بعض الوجوه. / وهذا العلم شائع في كل حي سواء وقف كونه مدركاً على شرط ١٩١ و أو على أكثر من شرط واحد من غير اعتبار شروط معيّنة. وهذا كعلمنا بكون القادر قادرًا، فإنه يتبعه العلم بنفي استحالة صحة الفعل منه على بعض الوجوه؛ سواء وقف صحة الفعل على شرط أو أكثر من شرط واحد، لأن لصحة الفعل شروطاً يتفق فيها كل القادرين، نحو الداعي وصحة الفعل في نفسه، فيُشرط هذا الشرط في كل قادر. ثم لا يمنع ذلك من إثبات قادر لا تُشرط صحة

---

١. بقولنا: لقولنا

الفعل منه بجميع ما شُرط في القادر منا، فكذلك هذا في كون الحي مدركاً.

فإن قيل: أليس الجهل أو الحاجة يستحيلان عليه تعالى لكونه عالماً غنيّاً لذاته، ولم تمنع استحالتهما عليه من استحالة القبيح منه؟ فما أنكرتم أن يستحيل كونه تعالى مدركاً لما استحال عليه شروط الإدراك؟ قيل له: إنا قد علمنا أن الداعي شرط لصحة كل فعل من كل قادر، ولما علمنا ذلك، وعلمنا أن الداعي إلى القبيح ليس إلا الجهل أو الحاجة، وعلمنا استحالتهما على العالم
١٩١ ظ الغني، حكمنا باستحالة وقوع القبيح منه لاستحالة الداعي / عليه إلى القبيح. وفي مسألتنا لم نعلم أن الحواس وما يتبعها شرط في إدراك كل حي، بل علمناها شرطاً في إدراك بعض الأحياء، وقلنا: إنه لا يجوز أن تكون شرطاً في الحي لذاته، لأنها لا تعقل شرطاً في إدراكه تعالى، وما لا يُعقل لا يُجعل شرطاً. فوِزَانُ مسألتنا من مسألة القبيح أن يعلم أن الحواس شرط في إدراك كل حي، ثم يُعلم استحالتها عليه، فلا شبهة أنه يتبع ذلك استحالة كونه مدركاً كما يتبع استحالة الدواعي إلى القبيح عليه تعالى استحالة القبيح منه. فأما إذا لم تُعلم الحواس شرطاً في إدراك كل حي، وأبطلنا أن تكون شرطاً في إدراكه تعالى، وجب كونه تعالى مدركاً عند وجود المدرَك.

فإن قيل: إذا كان حقيقة كونه تعالى حيّاً تخالف حقيقة كون الحي منا حيّاً عندكم لأن حقيقة كون الحي منا حيّاً هو أنه مبني بنيةً مخصوصة، وأنه على مزاج مخصوص، وحقيقة كونه تعالى حيّاً أنه ذات مخصوصة، فلمَ أوجبتم لأجل إيجاب كوننا أحياء لإدراكٍ كونَهُ تعالى مدركاً مع مخالفة الحقيقتين؟ وهل هذا إلا إيجاب منكم كونَه مدركاً لمشاركته الحي منا في التسمية بأنه حي؟ والاشتراك في
١٩٢و الحقيقة / هو الذي يوجب الاشتراك في أحكام تلك الحقيقة دون الاشتراك في التسمية، قيل له: نحن ما أوجبنا فيه تعالى أن يكون مدركاً لأجل أنه شارك الحي منا في حقيقة الحياة، فيلزم ما ذكرتَه؛ وإنما قلنا: إنه متى علمنا في ذات، أيّ ذات كانت، أنها حية فإنه يتبع عِلمنا هذا العلم بأنه يجب فيها أن لا

يستحيل أن تدرك في الجملة، وأنه متوهَّم فيها الإدراك على بعض الوجوه. وهذه قضية مطلقة في العقل، وليست بمقصورة على الشاهد دون الغائب. يبين هذا أن مَن علم في الشاهد أن هذا الشخص حي باستدلال على ذلك بكونه عالماً فإنه يعلم ما ذكرناه، وإن لم يخطر بباله أن حقيقة كون هذا الشخص حيّاً أنه ممزوج مزاجاً مخصوصاً، بل إذا علم في الجملة كونه حيّاً، وأنه لا يستحيل أن يعلم، فإنه يتبع هذا العلمَ العلمِ بأنه لا يستحيل أن يدرك في الجملة. فصح أن هذا العلم، وهو نفي استحالة الإدراك في الجملة؛ لا يتبع العلم بحقيقة كون الحي حيّاً على التفصيل فقط، بل بتبعه، ويتبع العلم بأنه حي، في الجملة. فإذا علمنا بالدليل أنه تعالى لا يستحيل أن يعلم ويقدر، علمنا أنه تعالى حي؛ فلا / بد ١٩٢ ظ
أيضاً من أن يُعلم أنه يصح أنه يدرك في الجملة. قيل له: العلم بأن كونه تعالى حيّاً في الحقيقة راجع إلى ذاته المخصوصة، فإذا علمنا كونه حيّاً على التفصيل لم ينافِ هذا العلم ما علمناه من أحكام كونه حيّاً. وإذا ثبت بما ذكرنا أن كونه تعالى حيّاً لذاته يقتضي كونه مدركاً فقط، وثبت أن الحواس وما يتبعها ليست بشرط في وجوب كونه تعالى مدركاً، ثبت أنه يقتضي ذلك من غير شرط، إلا أن الإدراك لا يُعقل من دون مدرَك، فوجب أن يُشرَط ذلك في كونه مدرِكاً. والذات، متى كانت موجبةً لأمر من غير شرط، أوجبت ذلك الأمر متى كانت حاصلة؛ ومتى كانت موجبة عند شرط، وحصل الشرط، لزم أن توجب الحكم، لأنه حصل المقتضي والشرط معاً، فقد تكامل الموجِب على الحد الذي لكونه عليه يكون موجباً. فيلزم من هذا أنه متى وُجد مدرَك، أي مدرَك كان، فإن الحي لذاته يدركه لا محالة، لأن شرطه في الكل واحد، فلم يجز أن يتخصص إدراكه بمدرَك دون مدرَك.

وهذا الذي ذكرناه هي طريقة عقلية تدل على كونه تعالى مدرِكاً للمدركات، وبطل بما ذكرنا قول من قال من أصحابنا: إنه تعالى يدرك جميع المدركات غير الألم واللذة، وهو قول أبي القاسم بن سهلويه. قالوا: لأن حقيقة الألم واللذة

١٩٣ و هو ما يُدرَك بمحل / الحياة في محل الحياة، ولا حكم له يتميز به عن غيره سواه، فلم يصح أن يدرك إلا كذلك. وإدراك القديم تعالى له كذلك يستحيل، فصح أنه لا يدركه. والجواب: إن الشيء المدرَك إنما يتميز عن غيره بحقيقته التي يدرك عليها، والألم واللذة يدركان بحقيقتها ويتميزان بذلك. وأصحابنا يقولون: الإدراك متعلق بالشيء على مقتضى صفة ذاته، والألم واللذة يدركان بتلك الصفة ويتميزان بها؛ وهي الصفة التي تتناولها الشهوة والنفار. قالوا: ولا يضرنا أن لا يكون لتلك الصفة عبارة يعبَّر بها عنها في اللغة. فإن قال أبو القاسم: إن من شرط إدراك الألم هو أن يُدرك بمحل الحياة في محل الحياة، وهذا الشرط يجب أن يستوي فيه الشاهد والغائب، قيل له: فيجب أن يستوي الشاهد والغائب في شروط سائر المدركات، فيلزمك أن تقول بأنه تعالى لا يدرك شيئاً من المدركات، لأن شروط إدراكها في الشاهد لا تجوز عليه تعالى.

ويصح أن يستدل في هذه المسألة بطريقة السمع، لأنه يصح أن يُعلم كون
١٩٣ ظ السمع دلالةً قبل العلم بأنه تعالى سامع مبصر مدرك. فإن قيل: / ولم زعمتم ذلك، وفي شيوخكم من يقول: إن حكم كونه تعالى مدركاً هو كونه غنيّاً؟ فعلى هذا القول لا يمكن أن يُعلم غنيّاً قبل العلم بأنه مدرك، ودلالة الحكمة لا تثبت إلا بعد العلم بأنه غني، قيل له: إنا سنبين بطلان هذا القول فيما بعد، إن شاء الله تعالى؛ فيتبين أنه تعالى يمكن أن يُعلم غنيّاً من دون العلم بأنه مدرك، ويُعلم شرط دلالة الحكمة قبل العلم بكونه تعالى مدركاً. وقد بينا فيما تقدم أن كون المدرك مدركاً زائد على تأثير المدرَك في الحاسة وعلى العلم بالمدرك. وهذا أمر لا يستحيل أن يثبت لذاته تعالى، لأنه تعالى حي لذاته، وكل حي لا يستحيل أن يثبت له هذا الأمر. وإذا صح ذلك، وورد السمع بأنه تعالى سامع راءٍ[1] مدرك كقوله تعالى ﴿ إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى (٢٠ طه ٤٦) ﴾، وكقوله

١. راءٍ: راى

تعالى ﴿ قَدْ سَمِعَ اللهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا ﴾ إلى قوله تعالى ﴿ وَاللهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا (٥٨ المجادلة ١) ﴾، وكقوله تعالى ﴿ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ (٦ الأنعام ١٠٣) ﴾، إلى غير ذلك من الآيات.

وحقيقة السمع والرؤية والإدراك موضوعة في اللغة لهذا الأمر الزائد الذي
١٩٤ و أثبتناه نحن. يبين هذا أنا قد بينا أنه لا يجوز أن تكون موضوعة[1] / للعلم بالمسموع والمبصَر من دون أن يقترن به هذا الأمر الزائد، ولا يجوز أن تكون موضوعة[1] لتأثير المدرَك في السمع والبصر، لأن هذا التأثير لا يُستدرَك إلا باستدلال غامض. وأهل اللغة إنما يضعون الألفاظ لما يعلمونه ضرورة، لا للأمور التي تُستدرك بالاستدلال، ولهذا نجدهم الآن يستعملون السمع والرؤية، ولا خطر ببالهم هذا التأثير في الحواس. والفصل بين كون الشيء معلوماً من دون رؤية وسماع وبين كونه معلوماً برؤية وسماع هو فصل يجده كل عاقل من نفسه، فلا بد من أن يضعوا هذه الألفاظ له. وإذا كانت حقيقة هذه الألفاظ هذا الأمر الزائد، ولم يكن مستحيلاً على ذاته تعالى، وجب حمل هذه الآيات وأمثالها على ظاهرها، إذ لا مانع يمنع من ذلك، ولم يجز صرفها عن ظاهرها. ومتى حُملت على ظاهرها وجب إثبات هذا الزائد له تعالى.

وصح وصفه تعالى بأنه سميع بصير على جهة المبالغة له تعالى بالرؤية والسماع. ويصح وصفه أيضاً بأنه سميع بصير على ما يقوله أبو هاشم، وهو أنه تعالى لا
١٩٤ ظ يستحيل أن يسمع ويبصر، لأن المتهيء للسماع والإبصار / يصح أن يوصف بأنه سميع بصير من جهة اللغة. وعلى هذا المعنى يصح أن يوصف بأنه سميع بصير لم يزل ولا يزال، لأن هذا الأمر الزائد لا يستحيل عليه تعالى لم يزل ولا يزال.

فإن قيل: أفتثبتون كونه تعالى سامعاً مبصرًا مدركاً للمدركات أحوالاً لذاته

١. موضوعة: موضوعاً ـــ.

تعالى كما يقوله الشيوخ؟ قيل له: لا، بل نثبتها أحكاماً لذاته تعالى، ونعني بذلك أنها أمور لا تُعقل من دون ذاته تعالى ودون المدركات، لأن كون المدرِك مدرِكاً هو أمر بين المدرِك والمدرَك لا يُعقل من دونهما، كما نقوله في كون العالم عالماً. وسنبين فيما بعد إن شاء الله تعالى أنه لا يجوز إثبات حالة لذاته. فهذا هو قولنا في كونه تعالى سميعاً بصيرًا وسامعاً مبصرًا ومدركاً للمدركات.

وأما شيوخنا البغداديون فقد احتجوا لنفي كونه تعالى مدرِكاً، فقالوا: لو جاز عليه الإدراك لم يصح أن يكون مدركاً لم يزل، لأن وجود المدرَك مستحيل لم يزل، فكان يجب أن يصير مدركاً بعد أن لم يكن مدركاً، وذلك تغير، والتغير دلالة الحدث، ويتعالى عن ذلك. وأجاب شيوخنا البصريون عن ذلك، فقالوا:
١٩٥ و أتعنون بهذا الإلزام أنه يلزمنا إذا قلنا / بتجدد صفة له تعالى أن نطلق فيه هذا القول، وهو أنه قد تغير، أو تعنون به أنه يلزمنا أن نثبت[1] في ذاته تعالى معنى التغير؟ فإن قالوا بالثاني، قيل لهم: فبيّنوا معنى التغير ما هو لننظر فيه، هل يجوز عليه تعالى أم لا؟ فإن قالوا: معنى التغير هو أن تثبت له صفة لم تكن له ثابتةً من قبل، قيل لهم: فقد ألزمتمونا مذهبنا. وإن قالوا: معنى التغير[2] هو أن تصير الذات غيرًا لنفسها، قيل لهم: وليس تصير الذات غيرًا لنفسها بثبوت صفة لها لم تكن ثابتة من قبل. ولهذا لا يصير أحدنا غيرًا له إذا علم ما لم يعلمه وأدرك ما لم يكن مدركاً له. وإن قالوا بالأول، قيل لهم: وكيف يلزمنا أن نطلق فيه لفظة التغير إذا تجددت له صفة؟ وأهل اللغة لا يطلقون التغير فيمن ذكرتموه، كما في الواحد منا إذا أدرك ما لم يكن مدركاً له. وعلى أن هذه الكلمة من حقها أن تطلق فيما يصير غيرًا لنفسه، وهذا مستحيل في جميع الذوات، فينبغي أن لا يصح إطلاقه في شيء من الذوات. واستُعمل في اللغة فيما وُجد بعد أن لم يكن موجودًا، فيصح عليه أحكام كانت مستحيلة عليه من قبل، ويصير

---

١. نثبت: ست ٢. التغير: التغيير

بذلك في / حكم ما صار غيرًا لنفسه. وهذا المعنى منتفٍ عن الذات الثابتة قبل ١٩٥ ظ
ثبوت الصفة وبعدها. واستُعمل أيضاً في الأجسام إذا وجد فيها من المدركات ما لم يكن موجودًا فيها، كالألوان والطعوم والروائح. ولا يُستعمل في غير ما ذكرنا. ولهذا إذا شحب لون زيد قيل: قد تغير، وإذا رأى ما لم يكن يراه لا يقال: قد تغير. ولم يلزمنا أن نطلقه فيه تعالى، لأنه لم يوجد بعد العدم، ولا حله ما لم يكن حالاً فيه.

واحتجوا أيضاً، فقالوا: لو كان تعالى مدركاً للطعوم والروائح لوُصف بأنه ذائق شامّ. ولو أدرك الآلام واللذات لوصف بأنه أليمٌ ملتذ، ولوصف أيضاً بأنه يحس وذو حس. وكل ذلك لا يصح فيه تعالى، فصح أنه ليس بمدرك. وأجاب أصحابنا، فقالوا: إن الذائق والشامّ ليس هو المدرك للطعوم والروائح فقط، بل الشم هو استجلاب الهواء بالخيشوم الذي هو مجاور للجسم الذي فيه الرائحة، والذوق هو مماسّة ذي الطعم بالحاسة. ولهذا يقال: شممتُه، فلم أجد له رائحة؛ وذقته، فلم أجد له طعماً. والأليم والملتذّ ليس هو المدرك لها فقط، بل هو
١٩٦ و المدرك لما يشتهيه أو ينفر عنه. وكل ذلك يستحيل / عليه تعالى، فلذلك لا نُطلق فيه هذه الأوصاف. فأما المحس وذو الحس، فإن عنوا به المدرك فقد ألزمونا مذهبنا. فإن قالوا: فينبغي أن تطلقوا فيه أنه محس وذو حس، قيل لهم[1]: إنما لا نطلق فيه تعالى لأن الشيخ أبا هاشم رحمه الله تعالى ذكر أن الحس هو أول ما يحصل من العلم بالمدرك، وقال غيره: بل هو إدراك الشيء بآلة وحاسة. وذلك لا يجوز عليه تعالى، فلذلك منعنا منه.

ومما احتُج به لذلك أنه لا يجوز إثبات صفة لا حكم لها، وليس لكونه تعالى مدركاً حكم، فلم يجز إثباته له تعالى. وإنما قلنا ذلك لأنا لا نعقل للإدراك حكماً إلا كونه طريقاً للعلم بالمدرَك، وهو تعالى عالم بالأشياء قبل كونها، فلم

١. لهم: له

يكن الإدراك طريقاً إلى العلم بها. فصح أنه لو ثبت تعالى مدركاً لم يكن لهذه الصفة حكم، فلم يجز إثباتها. والجواب: إنه إنما يجب إثبات الحكم للصفة إذا لم تعقل بنفسها. فأما إذا كان الموصوف بها يجدها من نفسه، ويعلمها غير الموصوف بها من غيره باضطرار، لم يُحتج إلى إثبات حكم لها. وكون المدرك مدركاً هذا حاله، فلم يجب إثبات حكم له.

١٩٦ ظ وذكر الشيخ أبو الحسين رحمه الله / في كتاب التصفح أن أقوى ما يُحتج[١] به لنفي كونه تعالى مدركاً أن يقال: لو كان لله تعالى مثل صفة المدرك منا لكان المقتضي لذلك هو كونه حيّاً فقط. ولو كان كذلك لوجب أن يقتضي كوننا أحياء كوننا مدركين من دون الحواس وغيرها من الشروط، لأن معنى الحي حاصل فينا. وهذه الصفة مما لا يختلف في الشاهد والغائب، وليس يؤثر في ذلك أنه حي لذاته وأننا أحياء بالحياة، لأن حقيقة الصفة لا تختلف لاختلاف ما يُستحق لأجلها، كما في كوننا عالمين. يبين هذا أن الحواس واستعمال محل الحياة إما أن يُحتاج إليها في صفة المدرك أو لا يُحتاج إليها في ذلك. فإن احتيج إليها في ذلك لزم استحالة كونه تعالى مدركاً لأن الحواس والحياة تستحيل عليه تعالى. وإن لم يَحتج إليها في هذه الصفة من يستحيل عليه الحواس والحياة وجب أن لا يحتاج إليها من يصح عليه الحواس والحياة، لأن ما ليس بشرط في الصفة لا يصير شرطاً فيها لأجل صحته على الموصوف بها كما في سائر الشروط. وأجاب عن ذلك بأن هذا إنما يلزم من يجعل صفة الحي

١٩٧ و واحدةً في الشاهد / والغائب ويجعلها حالة للحي. فأما من يقول: إن كونه تعالى حيّاً هو أنه لا يستحيل أن يعلم ويقدر لأنه ذات مخصوصة، والواحد منا إنما صح أن يعلم ويقدر لأجل بنية مخصوصة، فلا يلزمه ذلك، لأن له أن يقول: إن ذاتنا ليست كذاته تعالى حتى إذا اقتضت ذاته كونها مدركة من دون

---

١. يحتج: يحتجوا

الحواس وجب أن يقتضي ذلك ذواتنا من دون الحواس أيضاً. ولهذا لم يجب أن نفعل بكوننا قادرين من دون أعضاء، وإن كان يصح فيه تعالى ذلك، لما لم يشترك هو ونحن فيما يقتضي صحة الفعل. فكذلك هذا في صحة الإدراك.

باب القول في السميع البصير: هل له بذلك صفة زائدة على كونه حيّاً؟

حكى أصحابنا رحمهم الله عن الشيخ أبي هاشم رحمه الله أنه ذكر في بعض الأبواب ما يدل على أن العلم بأنه حي يخالف العلم بأنه سميع بصير، وأن العلم بأنه سميع يخالف العلم بأنه بصير. قالوا: وهذا [لا] يقتضي أنه كان يرى أن للسميع البصير حالة زائدة على كونه حيّاً لا آفة به، لأن اختلاف العلمين بالذات قد يكون لأجل اختلاف الأحوال للذات، وقد يكون لتغاير الأحكام. / وليس يمتنع أن يعلم المستدل كونه تعالى حيّاً بصحة كونه عالماً قادرًا، ولا يعلم ١٩٧ ظ
هل يقتضي صحة الإدراك، ثم يعلم ذلك من بعد بتأمل. فالعلم بأحدهما ليس هو العلم بالآخر، وكذلك العلم بأن ذاته تعالى تقتضي إدراك المسموع هو غير العلم بأنها تقتضي إدراك المبصَر. وإذا اختلف الحكمان اختلف العلمان بهما، فصح أن ما ذكره في كتاب نقض الأبواب موافق لما ذكره في سائر كتبه.

فإن ذهب ذاهبٌ إلى أن كون الحي سميعاً بصيرًا حالة زائدة على كونه حيّاً فالذي يبطله هو أنه إما أن يجعل كونه سميعاً بصيرًا حالة زائدة على كونه حيّاً ويقول: هي المصححة للإدراك، أو يعني بذلك صحة الحواس ويجعلها شرطاً، أو يعني به صحة الإدراك كما نقوله. فإن عنى به الحواس فقد تقدم القول في ذلك. وإن عنى به حالةً زائدة على كون الحي حيّاً لم يصح، لأنا لا نجدها من أنفسنا، ولا طريق إليها، لأن صفة الإدراك تستند إلى صفة الحي على ما تقدم.

فإن قال: قد يثبت كون الحي حيّاً، وحواسُّه فاسدةٌ، فلا يكون سميعاً بصيرًا، فلا بد من صفة زائدة على كونه حيّاً حتى يصح الإدراك، قيل له: إنا قد بينا
١٩٨ و أن صحة الإدراك في الجملة / تقف على كون الحي حيّاً فقط، سواء كان ذلك الإدراك سماعاً أو إبصارًا. وقد بينا أن صحة الحواس هي شروط في صحة ثبوت كونه سامعاً مبصرًا، وليست بشروط في صحة إدراكه في الجملة، أيّ إدراك كان.

وعلى أنه لو وجب لأجل ذلك إثبات صفة تصحح الإدراك غير كونه حيّاً، لم يخل إما أن تثبت تلك الصفة قبل صحة الحواس، أو تتجدد عند صحتها. فإن قال بالأول لزم فيه ما ألزم في كونه حيّاً، فيجب إثبات صفة ثالثة. وإن قال بالثاني قيل له[1]: كيف يجب تجدد صفة غير كونه حيّاً، وعند صحة الحواس يكفي أن يكون المقتضي لذلك هو كونه حيّاً بشرط صحة الحواس؟

باب في أن كونه تعالى عالماً قادرًا يرجع إلى الإثبات لا إلى النفي

رأيتُ في بعض مصنفات برغوث أن معنى كونه تعالى قادرًا هو أنه ليس بعاجز، ومعنى كونه عالماً هو أنه ليس بجاهل، ومعنى كونه حيّاً أنه ليس بميت. فيقال له: ما معنى العاجز والجاهل والميت؟ لأنك متى لم تبين ذلك لم يكن يثبت معنى
١٩٨ ظ القادر والحي؛ لأن ما / ننفي يجب أن يكون معلوماً حقيقته كما يجب مثله فيما نثبت. فإن قلتَ: معنى العاجز هو أنه ليس بقادر؛ ومعنى الجاهل أنه ليس بعالم، ومعنى الميت أنه ليس بحي، قيل لك[2]: إنك فسّرت كل واحد منهما مما سُئلتَ عنه بالآخر، وهذا تفسير المجهول بالمجهول.

ويقال له: إن القادرين يتفاضلون في القدرة على الأفعال؛ والنفي مما لا يقع

---

١. له: لهم ٢. لك: له

فيه تفاضل. فيجب أن يكون ما يتمكنون به من الأفعال أمرًا راجعاً إلى الإثبات حتى يصح فيه التفاضل، ثم نفي ذلك يكون هو العجز عن الفعل. وكذلك هذا في العلم، فإنهم يتفاضلون في العلم بالأشياء، فلا بد من أمر يرجع إلى[1] الإثبات؛ ونفي ذلك يكون هو الجهل بالشيء، إذا أريد بالجهل نفي العلم. ولأنا متى راجعنا أنفسنا فإنا نجد ما نتمكن به من الفعل أمرًا مختصاً بنا حاصلاً فينا. والعقلاء يعللون التمكن من الأفعال بشدة البدن وصلابته وشدة أعصابه، ومتى رجّحوا قادرًا على قادر علّلوا ترجيحه بما ذكرنا. والذي نجده من باب العلوم هو أظهر مما نجده من القدر، لأنا نجدها مختصة بناحية الصدر. فكيف / يكون ١٩٩ و
ذلك راجعاً إلى نفي والنفي لا اختصاص له بعضو دون عضو؟

ولأن القدرة تؤثر في تحصيل الأفعال، والعلم يؤثر في إحكامها، ولا شبهة في أن تأثيرهما راجع إلى الإثبات، وما يؤثر في الإثبات لا بد من أن يكون أمرًا ثابتاً. فأما أن يؤثر النفي في الإثبات فلا. وإنما يجوز أن يتبع النفيَ انتفاءُ أمر آخر، فيتبع العجزَ نفي الأفعال، وعدمَ العلم بترتب الأشياء نفي إحكامها. فالعجز والجهل أولى أن يرجعا إلى النفي، فمتى قلتَ: إن القادر هو من ليس بعاجز، والعالم هو من ليس بجاهل، فقد نفيت عنهما النفي؛ ونفي النفي هو إثبات. وكذلك الحياة تؤثر في إثبات أحكام، وهي صحة العلم والقدرة وإدراك المدركات، فيجب أن ترجع إلى الإثبات. والموت يتبعه انتفاء هذه الأحكام، فكان راجعاً إلى النفي، فنفيه يكون إثباتاً. ولأنه إن عنى بقوله: العالم هو من ليس بجاهل، نفي الجهل الذي هو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو به، لزمه أن يكون كل من انتفى عنه ذلك عالماً إذ[2] حصل فيه معنى العالم. وإن عنى بالجهل نفي العلم فمتى نفى عن الحي هذا النفي عاد الأمر إلى الإثبات، / فسقط قوله. ١٩٩ ظ

١. يرجع إلى: يرجع ذلك الى ٢. إذ: اذا

باب القول في كونه تعالى مريدًا وكارهاً

اتفق المسلمون على وصف الله تعالى بأنه مريد، وورد به السمع، واختلفوا في فائدة وصف المريد بأنه مريد في الشاهد والغائب. في العلماء من لم يثبت الإرادة أمرًا زائدًا على تجرد الدواعي إلى الفعل عن الصوارف وجعل ذلك فائدة كون المريد مريدًا في الشاهد والغائب. وهذا القول هو الأقرب إلى الصواب عندنا. وقال غيره من العلماء: إن كون المريد هو أمر زائد على الدواعي إلى الفعل، وجعلوه فائدة وصف المريد بأنه مريد في الشاهد والغائب. وهو قول شيوخنا البصريين كأبي علي وأبي هاشم وأصحابهما، وهو مذهب الكُلّابية والأشعرية والنجّارية. ونفى سائر شيوخنا هذا الأمر الزائد عنه تعالى، كأبي الهذيل وأبي إسحاق النظام وأبي عثمان الجاحظ وأبي القاسم الكعبي وغيرهم.

قال الشيخ أبو الهذيل: إن الله تعالى مريد لأفعاله، / وإرادته لها خلقه لها، وخلقه لها غيرها، وإنه مريد لأفعال غيره على معنى أنه أمرها. وقال أبو إسحاق النظام: إن الله تعالى مريد لأفعاله، وإرادته لها هي المراد، ومريد لأفعال غيره، وإرادته لها هي أمره بها، وقد تكون إرادته حكمه. قال: لأنه قد يعبّر بالإرادة عن المراد، تقول: جئتني بإرادتي، أي بمرادي، ويقال: إن الله تعالى مريد أن تقوم القيامة، أي قد حكم بذلك. قال: وقد تكون الإرادة للشيء بمعنى المقاربة، كقوله تعالى ﴿ جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ (١٨ الكهف ٧٧) ﴾، وقد يكون بمعنى الضمير، وذلك يستحيل على الله تعالى. وقال أبو عثمان وأبو القاسم: إنه تعالى مريد لأفعال نفسه، أي فَعَلها، وليس بساهٍ ولا مكرَه، ومريد لأفعال غيره بمعنى أنه آمر بها.

وأما شيخنا أبو الحسين رحمه الله فإنه أثبت الإرادة أمرًا زائدًا على الداعي في الشاهد، وقال: إن كونه تعالى مريدًا راجع إلى داعيه إلى الفعل. واستدل على أن الإرادة أمر زائد على الداعي في الشاهد بأن الإنسان يجد نفسه عندما

بعلم في الشيء نفعاً خالصاً كالطالبة له، ويجد هذا الطلب كالصادر عن هذا العلم والتابع له، ولا شيء أظهر مما يجده المرء من نفسه. ولقائل أن يقول: إن الإنسان لو وجد ما ذكرتَه من نفسه على التفصيل الذي ذكرته لوجدناه نحن أيضاً / من أنفسنا، ونحن لا نجد عند طلب أنفسنا للنفع أزيد من علمنا بالنفع ٢٠٠ ظ في الفعل أو اعتقادنا أو ظنّنا للنفع. فإذا عنيت بالطلب هذا المعنى فهو مسلَّم، وإن عنيت به أنا نجد مع هذا العلم أو الاعتقاد أو الظن أمرًا زائدًا عليه هو كالتابع لذلك، فإنا لا نجد ذلك بعد الاجتهاد في اختبار[1] أنفسنا عند طلبها للمنافع.

فإن قال قائل: إن المشتهي للطعام قد يدعوه الداعي إلى الأكل ويجد الداعي من نفسه إلى ذلك، ويؤخّر الأكل مع ذلك، ثم إذا ابتدأ في الأكل وجد من نفسه أمرًا أزيد مما كان يجده عند الداعي إلى الأكل من نفسه؛ قيل له: إنه متى أخّر الأكل بعد علمه بانتفاعه به لم يجز أن يؤخّره إلا لضربٍ من الصارف، ففي ذلك الوقت يجد الداعي إلى الأكل مشوباً ببعض الصوارف. وإذا ابتدأ في الأكل وجد الداعي إليه متجردًا عن كل صارف، فلذلك يفصل بين الحالين. فإن ادّعوا أمرًا زائدًا على ذلك كان دعوى عاريةً عن الدليل.

وأما غيره من شيوخنا فإنهم استدلوا على إثبات كون المريد مريدًا بوجوه يمكن أن يتعلق بها مَن يُثبت الإرادة أمرًا زائدًا على الداعي / في الشاهد ٢٠١ ظ والغائب، من ذلك دلالة الأمر والخبر. واعلم أنه يمكن أن يستدلوا لهذه الدلالة على وجهين: أحدهما أن لا يثبتوا لصيغة الخبر والأمر حكماً بكونه أمرًا وخبرًا يعللونه بالإرادة. والثاني أن يثبتوا لها هذا الحكم، وهو الأظهر في كلامهم، ثم يعللونه بالإرادة.

أما الوجه الأول فهو أن يقال: قد ثبت أنه تعالى أخبر وأمر، وكل آمر ومخبر

---

١. اختبار: اخبار ــــ

لا بد من أن يكون مريدًا[١]. وإنما قلنا: إنه تعالى أخبر وأمر، لأنه تعالى تكلم بما هو موضوع في حقيقة اللغة للخبر والأمر، ولم يدلنا على أنه استعمله في غير ذلك من أقسام الكلام، فلا بد من أن يكون مخبرًا وآمرًا، وإلا كان معمياً أو عابثاً. وإنما قلنا: إن المخبر والآمر لا بد من أن يكون مريدًا، لأن الخبر والأمر إما أن يكون هو الصيغة فقط أو لا بد من أمر زائد على الصيغة يقاربها حتى يكون خبرًا أو أمرًا. وذلك الأمر إما أن يرجع إلى صفات الصيغة، أو يرجع إلى المخبِر، أو إلى المخبَر عنه، أو إلى المخبَر. ولا يجوز أن تكون الصيغة هو الخبر والأمر، ولا الصيغة مع ما يرجع إليها من حدوثها وجنسها وحلولها، لأن كل ذلك يحصل ولا يكون خبرًا ولا أمرًا، بل يكون تهديدًا، ويكون خبرًا /
٢٠١ ظ عن زيد بن عبد الله دون غيره من الزيدين، فلا بد من أمر زائد عليها وعلى صفاتها.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون الخبر خبرًا لعينه، وكذلك الأمر، كما يقوله البغداديون؟ ومعنى ذلك هو أن ما[٢] يكون خبرًا لا يجوز أن يكون غير خبر، وما يكون خبرًا عن زيد بعينه لا يجوز أن يكون خبرًا عن غيره من الزيدين، وكذا هذا في صيغة الأمر، وإن كانوا يجوّزون أن يوجد من جنس تلك الصيغة ما لا يكون خبرًا ولا أمرًا، قيل له: لو كان الأمر كذلك لوجب أن نعلم الصيغة خبرًا وفاعلها مخبرًا، وإن لم نعلم إلا مجرد الصيغة، وليس الأمر كذلك. ألا ترى أنا متى جوّزنا في فاعل الصيغة أن يكون ساهياً أو غافلاً عن زيد بعينه، أو عن الفعل الذي يصلح أن تكون الصيغة أمرًا به، أو جوّزناه معمياً، فإنا لا نعلمه مخبرًا ولا آمرًا، ولا نعلم الصيغة خبرًا أو أمرًا؟

ويقال للقائلين بهذا القول: إن كان الخبر خبرًا لعينه، وكذلك الأمر لعينه، فأخبرونا أولاً عن حقيقة الأمر والخبر لنعلم أنهما كذلك لعينهما، وهل مطلوبنا إلا

١. مريدًا: مريد ٢. ما: ما ان

٢٠٢ و أن نعلم حقيقتها؟ فلا يجدون عند هذه المطالبة بدًا من أن يشترطوا / أمرًا زائدًا على الصيغة ويرجعوا إلى قولنا، ويبطل قولهم.

وقد أفسد أصحابنا قول البغداديين بوجوه، منها أنه لو كان كذلك لوجب أن تكون الصيغة خبرًا قبل المواضعة وفي حال السهو؛ ومنها أنه كان ينبغي إذا قال القائل: زيد في الدار، وفي الدار زيد بن عبد الله، أن نجوّز أن يكون كاذباً بأن يتفق منه وجود الصيغة التي هي خبر عن غيره من الزيدين ممن هو خارج الدار، وأن نجوّز أن يكون صادقاً بأن يقصد بهذه الصيغة زيدًا الذي هو خارج الدار؛ فيتفق منه إيجاد الصيغة التي هي خبر عن زيدٍ الكائن في الدار، لأن إحداهما غير متميزة عن الأخرى سيما قبل الوجود. ولقائل أن يقول: ما أنكرتم أن لا يصح من القادر إيجاد الصيغة التي هي خبر أو أمر قبل المواضعة وفي حال السهو، وإن كان يصح منه إيجاد أمثالها مما ليس بخبر ولا أمر؛ وأن لا يصح منه إيجاد الصيغة التي هي خبر عن زيد الكائن في الدار، وإن قصد الإخبار عن غيره، ولم تتميز هذه الصيغ قبل الوجود. وإنما يصح الدليلان

٢٠٢ ظ المتقدمان على قول من لا يرى اختصاص العرض / بمحله ويرى اختصاصه بمحله بالفاعل.

ومنها أنه لو لم يصح وجود الخبر وليس بخبر لامتنع التجوز في الكلام. ولقائل أن يقول: إنا نجوّز وجود مثل الخبر ولا يكون خبرًا، فلا يمتنع التجوز في الكلام على قولنا. فإن قالوا: إذا كانا مثلين لم يصح أن يكون أحدهما مجازًا دون الآخر، قيل لهم: إنه لا يمتنع ذلك، كما لا يجب عندكم إذا استحال أن تحل الحركة هذا المحل أن يستحيل أن تحله حركة أخرى تختص به.

ومنها أنه لو كان كل خبر يختص مخبَره ولا يجوز أن يُجعل خبرًا عن غيره لزم أن لا يمكن القادر منا أن يخبر إلا عن أشخاص معدودة بعدد قُدره إذا كانت تلك الأخبار عنهم متماثلة؛ كقولنا: زيد في الدار، لأن القادر بقُدر لا يقدر من الجنس الواحد في الوقت الواحد في المحل الواحد إلا على ذات واحدة.

ومعلوم أنه ما من شخص مسمى باسم زيد إلا ويمكننا أن نخبر عنه. فلما بطل أن نقدر على ما لا نهاية له علمنا أن الصيغة الواحدة يمكن أن نجعلها خبرًا عن غير واحد من الزيدين، وإن قدّرناهم بلا نهاية، بأن نقرن إليها إرادة الإخبار
٢٠٣ و عن كل واحد منهم. وليس يلزمنا / على قولنا في الإرادات، لأن الإرادة المتعلقة بهذه الصيغة مخالفة للإرادة المتعلقة بالصيغة الأخرى وبالقدرة الواحدة، نحو أن نقدر على ما لا نهاية له من المختلفات.

ولقائل أن يقول: ما أنكرتم أن نقدر بقُدر مخصوصة على ما لا نهاية له من الصيغ المتماثلة على البدل دون الجمع، فلذلك يصح منه أن يخبر بقدر محصورة عن أشخاص لا نهاية لهم على البدل إن عنيتم به الخبر عن كل واحد من الزيدين بصيغة واحدة. وإن عنيتم به أنه يمكننا أن نخبر بصيغة من اللفظ واحدة عن ألف من الزيدين نحو أن تقول: الزيدون في الدار، وقلتم: لو كان هذا خبرًا عن كل واحد منهم، وما يختص أحدَهم لا يكون خبرًا عن غيره على قول المخالف، فيلزم من قولهم أن تكون هذه صيغاً متماثلة، ومتى كانت كذلك لزم ما ألزمناه، وهو أن لا يمكن للضعيف أن يخبر عن عدد إلا بقَدْر قُدره، قيل لكم: إنه يمكن المخالف أن يقول: إن الخبر عن جملة من الناس يكون صيغة واحدة منبئة عن جملتهم، لا عن كل واحد منهم، فيكون اللفظ المجموع
٢٠٣ ظ موضوعاً / للجملة ومختصاً بها لعينها، كما أن اللفظ المفرد لعينه لا يصلح لغيره، فلذلك يصح من الضعيف أن يخبر عن أشخاص كثيرة بقُدر يسيرة، إذ الصيغة المنبئة عنهم واحدة. ولا يجوز أن تكون الصيغة خبرًا أو أمرًا لما يرجع إلى المخبَر أو المخبَر عنه، أو لما يرجع إلى المأمور أو المأمور به، لأنه ما من صفة من صفات ذلك يقدّر ثبوتها[1] في حال وجود الصيغة إلا ويجوز مع ذلك أن تكون غير خبر وغير أمر وتكون تهديدًا، ويجوز أن تكون خبرًا عن واحد دون غيره.

---

١. ثبوتها: ثبوته

فلا بد من أن تكون خبرًا وأمرًا لما يرجع إلى المخبِر والآمر، ولا يجوز أن تكون خبرًا وأمرًا لقدرته، ولا لعلمه، أيّ علمٍ كان، ولا لنظره، لأن كل ذلك يحصل والصيغة ليست[1] بخبر ولا أمر، بل هي تهديد. فأما كونه كارهاً للإخبار، أو كارهاً للفعل، فلا مدخل له في ذلك، لأن كراهة الإخبار تمنع من الإخبار، وكراهة الفعل تمنع من البعث[2] عليه إلا أن يُقصد به التهديد. فلم يبق إلا أنه يكون مخبرًا وآمرًا لكونه فاعلاً لصيغة الخبر والأمر، ولكونه مريدًا.

فإن قيل: إذا كان الخبر والأمر على هذا الوجه هو الصيغة مع الإرادة، فكيف يصح منكم أن تعلموا الله مخبرًا وآمرًا من دون إرادة؟ ومتى علمتموه كذلك فقد علمتم أنه مريد. فكيف يصح منكم / الاستدلال بأمره وخبره على ٢٠٤ و
إرادته؟ وهل هذا إلا استدلال بالشيء على ما دخل ضمن العلم به، وهو كالاستدلال بالشيء على نفسه؟ قيل له: إنا لا نستدل بكونه تعالى آمرًا ومخبرًا على كونه مريدًا، فيلزم ما قاله السائل، وإنما نستدل على ذلك بكونه تعالى متكلماً بصيغة[3] الخبر والأمر مع نفي الدلالة على أنه استعمله في غير ما وُضع له في الأصل، فنقول: فلا بد من أن يكون مستعملاً فيما وُضع له في الأصل، ولن يتم ذلك إلا مع إرادته للإخبار أو الفعل المأمور به على ما بينا ذلك.

وأجاب شيخنا أبو الحسين رحمه الله عن السؤال، فقال: إن العلم بالخبر على التفصيل هو العلم بالصيغة والإرادة. فأما العلم[4] به على الجملة فهو علم بالصيغة متميزة من غيرها من أقسام الكلام، وما ليس من أقسام الكلام متميزًا[5] مجملاً لا يعلم ما هو. فإذا علمنا أن كلام الله تعالى متى لم يكن خبرًا ولا أمرًا دخل في كونه عبثاً علمنا تميزه بأمرٍ، وإن لم نعلم أن ذلك الأمر هو الإرادة. فإذا بطل أن يكون سوى الإرادة علمنا أنه خبر وأمر على التفصيل وأنه تميز

---

١. ليست: ليس ٢. البعث: البعت ٣. بصيغة: بصفة
٤. العلم: للعلم ٥. متميزًا: متميزه

٢٠٤ ظ بالإرادة، فقد بان أنه يصح أن يُعلم الله تعالى مخبرًا على الجملة / قبل العلم بالإرادة. وأما كونه تعالى كارهاً فالاستدلال عليه بصيغة النهي كالاستدلال بصيغة الأمر على كونه مريدًا.

ولقائل أن يقول: إنكم أخللتم بقسم لم تبطلوه لأجله يصح أن تكون الصيغة خبرًا أو أمرًا، وهو أن تكون خبرًا لداعي فاعلها إلى إخبار غيره أو لداعيه إلى الفعل المأمور به. فإن قيل: فما معنى قولكم: إنها كانت خبرًا لداعيه إلى الإخبار بها، قيل له: معنى ذلك هو أن يعلم فاعل الصيغة كون زيد في الدار ويعلم وجوب إعلام عمرو بكونه فيها أو حسنه، فيفعل الصيغة لعلمه بحسنها ووجوب إعلام عمرو بها. وأما في صيغة الأمر فبأن يعلم وجوب الفعل على زيد فيدعوه علمه بوجوب ذلك إلى بعثه عليه بقوله: افعل كذا.

فإن قيل: إنه قد يتساوى داعيه إلى فعل الصيغة التي هي خبر عن زيد بن عبد الله وإلى الصيغة التي هي خبر عن زيد بن خالد، فكيف تكون خبرًا عن أحدهما دون الآخر؟ وقد يعلم وجوب الفعل أيضاً إما على زيد بن عبد الله وإما على زيد بن خالد؛ فكيف يكون مخاطباً بقوله: افعل، أحدهما دون الآخر؟ قيل له: إنه متى تساوت دواعيه إلى ما ذكرتم لم يجز أن يخبر عن أحدهما دون

٢٠٥ و الآخر، ولا / أن يخاطب أحدها دون الآخر؛ بل يخبر عنهما ويأمرهما. فإن كان له صارف عن الخبر عن مجموعهما أو أمرهما بالفعل لم يجز أن يخبر عن أحدهما، ولا أن يأمر أحدهما دون الآخر، إلا بأن يترجح داعيه إلى الخبر عن أحدهما أو أمره أحدهما بالفعل، كما أن عندكم إذا تساوت دواعيه إلى ما ذكرتم لم يجز أن يريد الإخبار عن أحدهما دون الآخر، أو يخاطب أحدهما دون الآخر، إلا بأن يترجح داعيه إلى ما ذكرنا.

فإن قيل: فمتى كانت الصورة ما ذكرنا، فكيف يتخصص الخبر بأحدهما دون الآخر والخطاب بالأمر بأحدهما دون الآخر؟ قيل له: هذا أيضاً يلزمك في الإرادة. ثم يقال لهم: إن أردتم بتخصص الخبر بأحدهما دون الآخر عند

المخاطِب فإنه يتخصص بترجح داعيه إلى ما ذكرنا. وإن أردتم عند المخاطَب، قيل لكم: إن لم يعلم المخاطَب داعي المخاطِب فلا بد من أن يقرن المخاطِب بخطابه ما يدل السامع على ذلك حتى يحسن خطابه.

وأما إيراد هذه الدلالة على الوجه الثاني فهو أن يقال: إن صيغة الخبر والأمر يجوز أن تقع ولا تكون خبرًا ولا أمرًا، فلا بد من وجه / عليه لأجله ٢٠٥ ظ
تكون خبرًا وأمرًا. ثم إذا لم يثبت لها ذلك الوجه إلا بالإرادة وجب إثباتها. وإنما قلنا: إنها لا تقع خبرًا ولا أمرًا إلا بالإرادة، لأنه لا يخلو إما أن تكون خبرًا لجنسها أو وجودها. ثم نذكر الأقسام التي ذكرناها، ونبطل بما أبطلناها، ثم يقال: فلا بد من إرادة. وقد بينا في باب حدوث الأجسام أنه ليس للخبر هذا الوجه وهذا الحكم الذي يدّعونه. ولو ثبت هذا الوجه أمكن تعليله بالداعي؛ فلا مقتضي لهذه الإرادة التي يثبتونها.

طريقة أخرى لهم، قالوا: إنه تعالى خلق في الإنسان العقل والشهوة للقبيح ونفور النفس عن الواجب، ولم يُلجئه[1] ولم يُعِنْه. فلو لم يرد بذلك تعريضه للثواب بتكليفه المشاقّ لكان إما ظالمًا أو عابثًا، تعالى الله عن ذلك. وكذلك فقد يفعل الآلام في الصبيان والبهائم، فلو لم يرد به المصلحة والتعريض للعوض لكان عابثًا أو ظالمًا. وسيفعل الآلام بالكفار في الآخرة، فلو لم يرد به معاقبتهم لكان ظالمًا. وهذه الطريقة يمكن ذكرها في كل فعل يوجد، فيكون حسنًا إذا كان لفاعله فيه غرض، ويقبح إذا لم يكن له غرض مخصوص.

فيقال لهم: إن هذه الأفعال إنما تحسن لغرض الفاعل، وهو داعيه إلى / فعلها، فإنما خلق شهوة القبيح في العاقل إلى غير ذلك من شروط التكليف ٢٠٦ ر
ليكلّفه ويعرّضه بذلك للثواب. ومعنى ذلك هو أن علمه تعالى بكون الثواب المستحق إحسانًا إلى العاقل دعاه إلى تحصيل شروط التكليف له التي عندها

---

١. يلجئه: يلجه

يحصل مكلفاً، وعند تحمل مشاق التكليف يكون مستحقاً للثواب الذي فيه فلاحه. وكذلك عِلمه بأن كون آلام الصبيان أصلح للمكلفين وأنفع للصبيان دعاه إلى فعلها[1]، وعِلمه باستحقاق الكفار للآلام والاستخفاف بهم دعاه إلى فعلها. ولا بد من هذه الدواعي عندنا وعندهم في جميع هذه الأفعال. فإذا صح أن تحسن لما ذكرناه فلا مقتضي لهذه الإرادة التي يذكرونها.

فإن قالوا: قولكم: إنه أكمل شروط التكليف ليكلفه، يفيد إرادة التكليف، كما يقال: دخلتُ الدار لأسلّم على زيد، معناه: قصدت بدخولي السلام عليه، قيل لهم: لا نسلّم أنه يقتضي الإرادة التي تثبتونها، وإنما يقتضي الإرادة التي هي الداعي الذي ذكرناه. وكذلك هذا في دخول الدار للسلام على زيد، لأن معنى ذلك هو أن عِلمه بحسن السلام على زيد أو وجوبه عليه أو لما فيه
٢٠٦ ظ من السرور / دعاه[2] إلى الدخول عليه في داره. فهذه اللام هي لام الغرض، والغرض هو داعي الفاعل إلى الفعل، وهو الإرادة، ولا مقتضي لأزيد من ذلك.

وقد استدلوا لإثبات كونه تعالى مريدًا بدلالة مبنية على تسليم الإرادة أمرًا زائدًا، فقالوا: إن العالِم منا بما يفعله لا يفعله إلا لداعٍ يخصه، ولا يفعله لداع يخصه إلا وهو مريد له، إذا لم يكن ممنوعاً من إرادته. ألا ترى أنه لا يكتب كتاباً ولا يبني دارًا ولا يصنع غيرهما من الصنائع إلا وهو مريد لذلك؟ وإنما لا يجب أن يريد من أفعاله ما ليس له إليه داع يخصه، نحو الإرادة بنفسها، فإنه لا يريد الإرادة، وإن كانت فعلاً له، لأنه يفعلها تبعاً لداعيه إلى الفعل، ولا يفعلها لداع يخصها حتى أنه لو دعاه إلى فعلها داع يخصها وجب أن يريدها. وكذا هذا في الكراهة، فإنه لا يجب أن يريدها لأنها تُفعل تبعاً للغير كالإرادة. قالوا: ولا علة لوجوب ما ذكرنا إلا أنه عالم بما فعله لداعٍ يخصه وليس بممنوع من إرادته، وهذه العلة حاصلة فيه تعالى، فيجب أن يريد أفعاله ما خلا إرادته وكراهته.

١. فعلها: فعله ٢. دعاه: ودعاه

والجواب: إن عنيتم بقولكم: إن العالم منا بما يفعله لا يفعله إلا وهو مريد لفعله، أنه / لا يفعله إلا لداع[١]، وذلك الداعي له إلى الفعل هو إرادته له ٢٠٧ و
فسلّم، إلا أنه لا يدل على أن الإرادة أمر زائد على الداعي في الشاهد والغائب. وإن عنيتم به أنه لا يفعله لداع يخصه إلا ويفعل فعلاً، وهو إرادة إحداثه، فغير مسلم. فإن ادعوا أنهم يجدون من أنفسهم عند إحداث أفعالهم أمرًا زائدًا على الداعي كان الجواب ما تقدم.

فأما شيخنا أبو الحسين رحمه الله فإنه يسلم الإرادة معنى زائدًا على الداعي في الشاهد، فقال في الجواب عن دليلهم هذا: لا نسلم أن العلة في وجوب كونه مريدًا لما يفعله لداع يخصه في الشاهد هي ما ذكرتم، بل العلة في ذلك هو أن في فعله لإرادة ما يفعله لداع[١] مسرّة له. قال: ولهذا قال شيوخنا رحمهم الله: إن العزم لا يجوز على الله تعالى. قالوا: لأنه لا فائدة في فعله للعزم، فكان عبثاً، ويتعالى الله عن العبث. قالوا: وإنما قلنا: إنه لا فائدة فيه، لأن أحدنا إنما يعزم على أفعاله إما لتوطين النفس على إيجادها، أو لتعجّل المسرة، أو للتحفظ، وكل ذلك يستحيل على الله تعالى. قال: فلما قالوا: إن في العزم على الفعل تعجل المسرة، فقد قالوا: إنه مسرة / لأن الشيء لا يجوز أن ٢٠٧ ظ
يكون في تعجله تعجل المسرة إلا وفي نفسه مسرة. قال: والمسرة إنما تجوز على الأجسام، فكانت العلة التي لها يجب أن يريد ما يدعوه إليه داعٍ هو كونه جسماً يُسر بفعله.

ولقائل أن يقول: إن شيوخنا رحمهم الله ما عنوا بقولهم: إن في العزم على الفعل تعجل المسرة، هو أن العزم مسرة في نفسه، وإنما عنوا به أنه إذا عزم على الفعل فإنه يسر عند ذلك، لأن المسرة عندهم هو اعتقاد وصول منفعة إليه أو أنها ستصل إليه، وأكثر أفعالنا نفعلها لما لنا فيها من المنفعة أو دفع المضرة.

---

١. لداع: لداعي

فإذا عزم على الفعل الذي هو منفعةٌ تعجل السرور، لأنه اعتقد أنه سيصل إليه منفعة بإيجاد ذلك الفعل.

ومما استُدِلَّ به في المسألة، وأكثر من يستدل به هو غير أصحابنا من الحشوية، هو[1] أن أفعاله تعالى بعضها متقدم على البعض وبعضها متأخر، وما هو متأخر قد يكون من جنس ما هو متقدم؛ فالمتأخر كان يجوز أن يكون متقدماً والمتقدم متأخرًا، فلا بد من أمر يقتضي تقدم البعض وتأخره. ولا يجوز أن يكون ذلك كونه قادرًا، لأن كونه قادرًا مع التقدم والتأخر على سواء. ولا يجوز أن
٢٠٨ و يكون المقتضي هو كونه / عالمًا، لأنه تعالى إنما علم أنه يقدم البعض ويؤخر البعض لا أنه[2] في نفسه مما يجب تقدمه أو تأخره، فالعلم بذلك تابع، لا أنه يتقدم أو يتأخر للعلم، فصح أن المقتضي لذلك هو إرادته لتقديم البعض وتأخير البعض.

والجواب، إن استدل بذلك شيوخنا، هو أنكم أوجبتم لأجل تقدم بعض الأفعال وتأخر البعض أن يريد تقديم البعض وتأخير البعض؛ والإرادة عندكم لتقديم المتقدم متقدمة على إرادة تأخير المتأخر؛ فلزم عندكم في الإرادة ما ألزمتم في غيرها من الأفعال. فإن عللتم تقدم الإرادة بإرادة أخرى أدى إلى ما لا يتناهى. وإن عللتم تقدمها بالداعي لزمكم أن يكون هو المؤثر في التقدم والتأخر، وذلك يغني عن الإرادة التي تثبتونها. فإن قالوا: إن الداعي إلى التقديم[3] والتأخير قد يتساوى، فلا بد من أمر زائد عليه، قيل لهم: إذا استوى الداعي إلى ذلك فقد استوى إلى إرادة التقديم والتأخير، فلم تقدمتْ إرادة التقديم؟ فإن قالوا: إذا استوى الداعي إلى ذلك جاز أن تُقدَّم إرادة تقديم البعض على البعض لا لأمر، قلنا لهم: فقولوا بمثله في تقديم بعض الأفعال على بعض، ولا حاجة لكم إلى هذه الإرادة. /

---

١. هو: وهو ٢. لا أنه: لأنه ٣. التقديم: تقديم

فأما إذا استدل بهذه الإرادة المجبرة فإنه يقال لهم: لم زعمتم أنه لا مقتضي ٢٠٨ ظ
للتقديم والتأخير إلا الإرادة؟ فإن قالوا: إنه لا صفة للباريء تعالى بعد كونه عالماً وقادرًا يجوز أن تقتضي ذلك إلا كونه مريدًا، قيل لهم: أليس عندكم أنه تعالى يقول لما يوجده: كن، فما أنكرتم أن يكون المقتضي للتقديم والتأخير هو قوله: كن؟ فإن قالوا: إنه لا مقتضي للتقديم والتأخير في الشاهد إلا الإرادة، فكذلك يجب مثله في الغائب، قيل لهم: إن العبد ليس بموجِد للأفعال عندكم، فكيف يكون المقتضي للتقديم والتأخير إرادته؟ ولو سلّمتم ذلك، قيل لكم: ما أنكرتم أن يكون داعيه هو المقتضي للتقدم والتأخر؟ وقيل لكم: إن إرادة التقديم عندكم إما صفة ذاتية له أو معنىً قديم، وما كان كذلك فلا اختصاص له بوقت دون وقت، فكيف يصح أن يكون مخصِّصاً لأفعاله تعالى ببعض الأوقات دون بعض؟ فإن قالوا: إن إرادته تعالى القديمة إنما تتعلق بما علم تعالى أنه يكون مصلحة وحكمة في وقت دون غيره من الأوقات، فجاز أن تكون مخصصةً، قيل لهم: إذا كانت إرادته تعالى تتعلق بالأفعال تبعاً لداعيه فما أنكرتم أن يكون /
المؤثر في ذلك هو الداعي، ويستغنى عن أمر زائد؟ ٢٠٩ و

واحتج أصحابنا النافون لهذه الإرادة فقالوا: إن كونه تعالى مريدًا يؤدي إلى أقسام كلها فاسدة. وإنما قلنا ذلك لأنه تعالى يستحيل أن يكون مريدًا لذاته أو بإرادة قديمة على ما سنبينه، فلم يجز إلا أن يكون مريدًا بإرادة حادثة. ولا يجوز أن تحدث إرادته في ذاته ولا في الحي منا ولا في جماد لما سنبينه. ووجود عرض لا في محل محال، فما أدى إليه يكون محالاً. وسنبين ما يجيب به شيوخنا البصريون عن ذلك في باب القول في الإرادة، إن شاء الله تعالى. واحتجوا أيضاً بأنه لو صار مريدًا بعد أن لم يكن مريدًا لكان قد تغير. وقد ذكرنا جوابهم عن ذلك في باب كونه سامعاً مبصرًا. واحتجوا فقالوا: إن الإرادة هي ميل القلب، وذلك على الله تعالى مستحيل. وأجابوا فقالوا: إن قولنا: ميل القلب، هو عبارة، فإن عنوا به الإرادة فقد ألزمونا مذهبنا؛ إلا أنا لا نطلق

هذه العبارة فيه تعالى لأنه تعالى يستحيل عليه القلب، ولأنه يُطلَق ويراد به الشهوة، وليس لنا أن نطلق فيه تعالى ما يوهم أنه مشته[1]. وإن عنوا بميل
٢٠٩ ظ القلب الشهوة وقالوا: الإرادة / ليست بجنس مفارق للشهوة، لم يصح، فإن الصائم يشتهي الطعام ولا يريد تناوله، بل يكرهه، فسقط ما قالوه. وأقوى ما يُحتج به لنفي هذه الإرادة أن يقال: إنه لا مقتضي لها ولا دليل عليها، فيجب نفيها. وإنما يظهر أنه لا دليل عليها بما ذكرنا من الأجوبة عما استدلوا به لإثباتها.

واحتج الشيخ أبو الحسين رحمه الله لنفي هذه الإرادة عنه تعالى في كتاب التصفح، فقال: إن إرادته تعالى إما أن تتبع داعيه أو لا تتبع داعيه. والثاني يقتضي أن يكون تعالى مريدًا لذاته أو بإرادة قديمة أو لا يُعلل بوجه من الوجوه، وذلك مما سنبطله إن شاء الله تعالى. وإن كانت تابعةً لداعيه فإما أن يفعلها لداع أو لا لداع. فإن فعلها لا لداعٍ كانت عبثاً، وإن فعلها لداعٍ لم يخل إما أن يرجع إلى الفاعل أو إلى المفعول له أو إلى الفعل. ولا يجوز أن يفعلها لداعٍ يرجع إلى الفعل بأن يفعلها لأنها مؤثرة في الفعل، لأنها لو أثرت فيه لأثرت إما في وجوده أو وقوعه على وجه. والأول باطل لأنها إما أن تؤثر فيه بأن يحصل بها الفعل أو تدعو إلى الفعل وتبعث عليه، والأول يكفي فيه كونه قادرًا، والثاني يكفي فيه كونه قادرًا. يبين ذلك أنا لو قدّرنا كونه قادرًا مع
٢١٠ و الداعي لوقع الفعل، وُجدت / الإرادة أو لم توجد. وأما إن قالوا: إنها تؤثر في وقوعه على وجه فقد بينا فيما تقدم أنه ليس للفعل وجه يقع عليه بالإرادة، وإنما المرجع بوجوه الأفعال إلى وقوعها مع الدواعي.

وليس يُعقل غرض في فعل الإرادة يرجع إلى المفعول له إلا أن يقال: إنه يُسرّ بفعلها. وليس ذلك مما يقول به شيوخنا، لأنهم يقولون: إنه يريد خلق المنافع ليُنتفع بها ولا يريد الانتفاع، ويعنون بذلك أنه خلقها لداعي الانتفاع.

---

١. مشته: مشتهي

ولو أراد إحداثها لا لينتفع بها لم تحصل المسرة، فبان أن الأصل في المسرة هو الداعي. ولأن هذا الغرض يكفي فيه أن يعلم المنتفع أنه تعالى فعل المنافع وغرضه نفعه بها، وإن لم يكن هناك إرادة.

وأما الغرض الراجع إلى الفاعل فهو أن يقال: إن في فعل هذه الإرادة مسرة لأنه يتعوض بها من تعجل الفعل، والإنسان يجد ذلك من نفسه. وهذا فيه تعالى مستحيل. ولهذا لا يريد الإنسان في حال الفعل لأنه لا يجوز الاعتياض من الموجود. وأيضاً، فالإرادة كالطلب للفعل، ولا يجوز طلب ما هو موجود. وعلى هذه الطريقة تظهر العلة التي لأجلها لا يريد الإنسان / إرادته. إن قيل: ٢١٠ ظ
لو وقعت الإرادة لهذا الداعي لجاز أن لا يفعلها الإنسان بأن تصرفه عن فعلها التجربة، قيل له: يلزمكم مثله، لأنكم تقولون: إنها تقع لداعي الفعل، وهذه سبيل كل فعلين يقعان لداع واحد ولا يفتقر أحدهما إلى الآخر. على أنه لا يمتنع أن يفعل الإنسان لداع من غير أن يكون مريدًا، لكن ذلك لا يكاد ينفصل عن كونه غير كاره لما يفعل، وما يخفى وجدانه يجب أن يقال به إذا لزم على الأصل الصحيح.

فإن قيل: إن الشيوخ يقولون: إنه يفعل هذه الإرادة لداعيه إلى الفعل، فلا يصح أن يقال لهم: إنه قد فعلها لا لداعٍ فكانت عبثاً، لأنها إذا فُعلت تبعاً لداعيه إلى الفعل فقد فُعلت لداعٍ، غير أنها لم تفعل لداع يخصها، فجرت مجرى السبب مع المسبَّب إذا فُعلَ السبب[1] لغرض يخص المسبَّب، فكما لا يقال: إن فعل السبب عبث، فكذلك في الإرادة، قيل له: إن الإرادة إذا كانت فعلاً منفصلاً عن المراد لم يجز أن تُفعل[2] إلا لداع. والداعي إما أن يرجع إلى الفاعل أو إلى المفعول له أو يخصها بأن تكون مؤثرة في الفعل، وهي الدواعي التي أبطلها الشيخ / أبو الحسين رحمه الله فيما ذكر من القسمة. وأما ٢١١ و
الداعي إلى الفعل فلن يجوز أن يدعو إلى فعلها إلا إذا كانت مما لا بد للفعل

١. السبب: المسبب ٢. تفعل: يفعله.

منها، إما بأن تكون مؤثرة فيه بأن تؤثر في وجوده أو وجوده على وجه، أو تكون باعثةً عليه. فإذا لم يكن للفعل بها تعلق بوجه لم يجز أن يدعو الداعي إلى الفعل إليها، فيتبين أنها فُعلت لا لداع فكانت عبثاً. وكذلك نقول في السبب والمسبَّب: إنه لا بد لفاعل السبب من غرض فيه حتى يفعله، وذلك الغرض إما أن يخصه أو يكون للمسبَّب به تعلق بأن لا يوجد من دونه. ولهذا يقول الشيوخ: إن الله تعالى لا يجوز أن يفعل السبب إلا لغرض يخصه، لأنه تعالى قادر على إيجاد المسبَّب من دون السبب، فلو فعله لغرض يختص المسبَّب لكان فعله عبثاً، ويتعالى الله عن ذلك. فلا بد له تعالى من غرض يخص السبب غير غرضه في المسبَّب حتى يحسن منه تعالى فعله. فكذلك يجب مثله في الإرادة.

باب في كونه تعالى موجودًا

اعلم أن الدلالة على كونه تعالى موجودًا تختلف بحسب اختلاف الناس في وجود
٢١١ ظ الشيء، هل هو ذاته أم هو صفة زائدة على ذاته؟ / فينبغي أن نقدم القول في ذلك، ثم نذكر الدلالة على كونه تعالى موجودًا على حسب المذهب في ذلك.

فنقول: اختلف شيوخنا رحمهم الله في ذلك، فقال أصحاب أبي هاشم: إن وجود شيء أمرٌ زائد على ذاته، وذلك كالجوهر والسواد. قالوا: إن وجوده هو أمر زائد على كونه حجماً متحيزًا وكونه هيئةً مخصوصةً. وحكى قاضي القضاة رحمه الله في كتاب شرح المحيط عن أبي إسحاق النصيبي من شيوخنا أنه يقول: إن وجود الشيء هو ذاته. وهذا هو الذي نصره شيخنا أبو الحسين رحمه الله في كتاب التصفح، واستدل لذلك، فقال: لو كان وجود الجوهر صفة زائدة على كونه متحيزًا لصح أن نعلمه متحيزًا من دون أن نعلمه موجودًا، أو نعلمه على صفة الوجود من دون أن نعلمه متحيزًا، إذ لا تعلق بينهما يمنع من ذلك. فلما لم يُعلم موجودًا إلا وقد عُلم متحيزًا، ولا يعلم متحيزًا إلا وقد علم موجودًا، علمنا

أن وجوده وتحيزه أمر واحد. وإنما قلنا: إنه لا يُعقل بينهما تعلق يمنع من انفصال أحدهما عن الآخر، لأنه لو كان بينهما تعلق لكان أحدهما متعلقاً بالآخر بأن يكون أحدهما أصلاً للآخر، إذ لا يجوز أن يكون كل واحد منهما أصلاً
٢١٢ و للآخر لما / في ذلك من حاجة الشيء إلى نفسه. وأيهما أُشير إليه وجعل أصلاً للآخر صح وجود العلم بالأصل من دون فرعه، لأن هذا هو حكم الأصل، وإن لم يصح حصول العلم بالفرع من دون الأصل. فإن جعلوا الوجود أصلاً للتحيز صح أن يُعلم موجودًا، وإن لم يُعلم متحيزًا. وإن جعلوا التحيز أصلاً للوجود صح أن يُعلم متحيزًا من دون أن يُعلم موجودًا. ولما استحال ذلك علمنا أن المعلوم هو أمر واحد.

فإن قالوا: إنا نفصل بين العلم بالحجم وبين العلم بوجوده. ألا ترى أنه لو أخبرنا نبي بأن الله تعالى خلق شيئاً لعلمناه موجودًا، وإن لم نعلمه حجماً؟ ثم إذا أخبرنا أن ذلك الشيء حجم أو رأيناه فإنا نعلمه حجماً. وكذلك نفصل بين هذين العلمين في ذاتين كالجوهر والسواد، فإنا نعلم السواد موجودًا، وإن لم نعلمه متحيزًا، وإن لم نفصل بينهما من ذات واحدة إلا في بعض الأحوال على ما بيناه في خبر النبي بوجود الشيء من دون الخبر بصفة ذاته. وإذا صح ذلك علمنا أنه متى علمنا الجوهر موجودًا فقد علمناه موجودًا وعلمناه متحيزًا، قيل لهم: إن وجود الشيء عندنا هو ذاته، وليس يمتنع أن تكون ذات الشيء
٢١٢ ظ معلومة لنا على / سبيل الجملة، ثم نعلمها بعد ذلك على التفصيل. فمتى أخبرنا الصادق بأن الله تعالى خلق شيئاً علمنا بذلك ذاتاً من الذوات ولا نعلمها على التفصيل، ثم إذا أخبرنا بها على التفصيل علمناها على التفصيل. وليس يجب لذلك أن نعلم في الأول صفةً لشيء هو وجودها من دون أن نعلم ذاتاً من الذوات، فيلزمَ ما قلتم، بل في الأول علمنا ذاتاً من الذوات، وفي الثاني علمنا ذاتاً على التفصيل.

ويقال لهم: أليس من قولكم: إنه إذا أخبركم الصادق بأن الله خلق شيئاً

فإنكم تعلمون ذات ذلك الشيء وصفة ذاته على الجملة، كما أنكم تعلمون وجوده؟ فلا بد من: بلى. فيقال لهم: أفيلزمكم لقولكم هذا أنكم إذا علمتم في الأول ذات ذلك الشيء وصفة ذاته، ثم علمتموها بعد ذلك على التفصيل، أنكم تعلمون صفةً أزيد من صفة ذاته وصفة وجوده لانفصال أحد العلمين من الآخر؟ فإن قالوا: لا، قيل لهم: فكذلك لا يلزمنا نحن لأجل انفصال أحد العلمين من الآخر أن نعلم أزيد من ذات الشيء، وهو وجوده عندنا، سواء عُلم على الجملة أو على التفصيل.

وأما قولهم: إنا نعلم صفة الوجود منفصلة عن ذات الشيء في شيئين كما في /
٢١٣ و الجوهر والسواد، قيل لهم: ومَن سلّم لكم أن وجود السواد هو صفة زائدة على ذاته حتى تقولوا: إنا نعلم وجوده ولا نعلمه متحيزًا، فيدلنا ذلك على أن الوجود صفة زائدة على ذاته؟ بل وجوده هو ذاته، كما أن وجود الجوهر هو ذاته. فإذا علمتم وجود السواد فقد علمتم ذاته، وذاته ليست بحجم، فلذلك[١] لا تعلمونها حجماً. فإن قالوا: إنا قد علمنا أن وجود الجوهر صفة زائدة على كونه حجماً، وعلمنا أن العلم بأحدها لا ينفصل من العلم بالآخر، وإن لم نعلم بينهما تعلقاً، قيل لهم: ومَن سلم لكم إنهما علمان حتى تقولوا: إنه لا ينفك أحدهما عن الآخر؟ ولو جاز ما قلتم لصح أيضاً أن يقال: إن المدرَك هو لون الجوهر دون الجوهر نفسه، وإنما تعلمونه عند إدراك لونه من دون أن تعلموا العلة في استحالة انفكاك العلم بأحدهما عن العلم بالآخر.

وأيضاً، فما لا طريق إلى العلم به ولا يُعلم بنفسه لا يصح إثباته، لأن إثباته يؤدي إلى الجهالات. وصفة الوجود مما لا تُعلم بنفسها، ولا طريق إلى إثباتها، فوجب نفيها. وهذه الدلالة إنما تظهر إذا أجبنا عما يحتجون به لإثباتها.

---

١. فلذلك: فكذلك

فصل في ذكر / ما يَحتج به مَن يثبت الوجود صفةً زائدةً على ذات الشيء ٢١٣ ظ

واحتجوا في ذلك بأشياء، منها أنا نعقل بين الأشياء المختلفة في الجنس اشتراكاً في أمر من الأمور، نحو الجوهر والسواد نعقل بينهما اشتراكاً في أمر بعد عِلمنا باختلافهما. وما اختلفا فيه يجب أن يكون هو غير ما اتفقا فيه؛ فلا بد من أمر زائد على صفة الجنس، وهو الذي نعنيه بصفة الوجود. الجواب: وكذلك يعقل المرء اشتراكاً بين صفة السواد وبين صفة التحيز في الحصول. أفيدلّ ذلك على أن حصول الصفة أمر زائد على الصفة نفسها؟ فإن قالوا: لا، قيل لهم: فكذا هذا في الذوات. ويقال لهم: ونحن إذا فرضنا الجوهر حجماً من دون هذه الصفة التي تدّعونها، وفرضنا السواد هيئةً مخصوصة، فإنا نعقل بينهما هذا الاشتراك أيضاً. فينبغي أن يرجع هذا الاشتراك إلى أن كل واحد منهما حقيقة غير منتفية. ويقال لهم: ألستم تقولون: إن الذوات المختلفة مشتركة في كونها ذواتاً؟ فما أنكرتم أن يكون ما تجدونه من الاشتراك بينهما[١] راجعاً إلى كونها ذواتاً، لا إلى الوجود؟

٢١٤ و ومنها، وهو أن حلول / السواد في محل البياض شرط في منافاته للبياض. فلو كان حلوله هو ذاته، لا كيفية في صفة له؛ وهو صفة الوجود، لصار الشيء شرطاً في نفسه؛ وهذا محال. والجواب: أتجعلون الحلول مجرد الوجود أو تجعلونه أمرًا زائدًا على صفة الوجود؟ فإن قالوا بالأول، قيل لهم: فيجب أن ينافي السواد البياض، وإن لم يحل في محله؛ لأن الشرط على هذا القول هو مجرد الوجود، وذلك حاصل له، وإن وُجد في غير محله. وإن قالوا بالثاني، قيل لهم: فإذا أثبتم الحلول أمرًا زائدًا على الوجود فما أنكرتم أن ينافي السواد البياض

---

١. بينها: بينهما

بشرط هذه الكيفية، سواء كانت هذه الكيفية راجعة إلى ذات السواد أو إلى وجوده؟ وإن قالوا: إنه لا معنى لقولكم: إن ذات السواد في المحل، إلا أن تجعلوا ذلك كيفيةً في وجوده، قيل لهم: إذا جاز لكم أن تضيفوا وجوده إلى المحل وتقولوا: إن ذلك معقول، جاز لنا مثله في السواد. ولهذا نقول: إن الجوهر في الجهة، ونعقل ذلك، وإن لم يرجع ذلك إلا إلى ذاته.

ومنها، وهو أن التحيز واجب[1] عما عليه الجوهر في ذاته بشرط الوجود. /
٢١٤ ظ والشرط غير المشروط، فالوجود إذًا هو غير صفة الذات. فكذا هذا في جميع الذوات. وهذا الاستدلال مبني على قولهم: إن المعدوم ذات في حال عدمه، وإن له صفة ذاتية تقتضي صفةً أخرى عند الوجود. وكل ذلك غير مسلّم عند من يقول: إن وجود الشيء هو ذاته. وستكلم على استدلالاتهم لذلك إن شاء الله تعالى في موضعه.

ومنها أن التحيز وسائر صفات الجنس ليست[2] بالفاعل، والوجود بالفاعل، فأحدهما غير الآخر. واستدلوا على أن صفة الجنس ليست[2] بالفاعل بأشياء، منها أنا نقدر على الحركة والاعتماد والتأليف. فلو كانت صفات الأجناس بالفاعل لصح منا أن نجعل الذات الواحدة حركة اعتمادًا تأليفاً لأنه لا تنافي بين هذه الصفات، وللزم إذا انتفت الحركة أن يبطل تأليف المحل واعتماده. الجواب: هذا بناء منكم على أن الوجود صفة زائدة على صفة الجنس؛ وذلك غير مسلّم عندنا؛ بل وجود الشيء هو ذاته. فلم يلزمنا أن يجعل الفاعلُ الذات حركةً تأليفاً، لأنه يستحيل أن تكون الذات الواحدة ذاتين وهي واحدة. وأيضاً، فلو
٢١٥ و سلمنا جعل الفاعل الذات الواحدة حركة اعتمادًا تأليفاً لقلنا: / إنه إذا انتفت الحركة لم ينتف تأليف المحل واعتماده. فإن قلتم: إن وجود تلك الحركة وجود

١. واجب: اوجب ٢. ليست: ليس

واحد حتى أنتفت، فقد بطل وجودها، فلو بقيت تأليفاً لبقي وجودها، وفي ذلك كونها موجودةً معدومةً في حالة واحدة، قيل لكم: ومتى ثبت لكم أن الحركة صفة وجود سوى كونها حركة واعتمادًا؟

ومنها أنا نقدر على الحركة والاعتماد والتأليف وأجناس كثيرة. فلو تعلقت قدرتُنا بصفة الجنس لكانت قد تعدّت الجنس الواحد، فكان ينبغي أن لا ينحصر تعلقها، وأن يصح منا إيجاد الأجسام والألوان. والجواب: ولم قلتم: إنه يجب ما ذكرتم؟ وما أنكرتم أنه لو وجب شياعها لوجب أن تشيع في كل ما يصح أن يتعلق به القدرة؟ وعلى أن هذا إلزام لكم، لأنكم تقولون: إن الوجود في الذوات صفة واحدة، فلو تعلقت القدرة بإيجاد الحركة لزمكم أن يصح تعلقها بإيجاد السواد، لأن أحدهما في معنى الآخر. فإن قلتم: إن القدرة عندنا لا تتعلق بوجود الشيء، وإنما تتعلق بالذات على أن نجعلها على صفة الوجود، قيل لكم: فقد تعدّت القدرة الجنس الواحد على قولكم، فلزمكم ما ألزمتمونا.

٢١٥ ظ ومنها أن تحيز / الجوهر لو كان بالفاعل، وكذلك صفة السواد، لصح من الفاعل أن يجمعها لذات واحدة، لأنه لا تنافي بين هذه الصفات، فيجعل الذات الواحدة متحيزةً سوادًا. ولو كان كذلك لزم إذا طرأ على ذلك السواد البياض الذي ليس بفناء أن ينتفي من وجه دون وجه، فيكون موجودًا معدوماً في حالة واحدة، وهذا محال، فما أدى إليه يجب أن يكون محالاً. الجواب: إنكم بنيتم هذا الاستدلال على أن الجوهر ذات وصفة تحيز وأن السواد ذات وصفة: وهي كونه سوادًا، وذلك غير مسلّم عندنا. والجوهر عندنا هو الحجم وهو أمر واحد؛ والسواد أمر واحد: فلم يلزمنا أن يجوز أن يجعل الفاعل الذات الواحدة حجماً سوادًا. وسنتكلم على هذا إذا تكلمنا على قولهم: إن المعدوم ذات، إن شاء الله تعالى.

ثم يقال لهم: لو سلمنا لكم أن الجوهر ذات وصفة تحيز، لقلنا لكم: ما

أنكرتم أن يستحيل أن تكون الذات، وهو الجوهر، حجماً سوادًا، فلا يصح من الفاعل أن يجعله على الصفتين؟ وذلك بأن يكون جوهرًا في حال العدم، ويكون السواد سوادًا في حال العدم. فصفة التحيز لا تصح إلا فيما اختص
٢١٦ و بصفة الجوهر، وصفة السواد لا تصح إلا فيما اختص بصفة السواد، / فلذلك لا يصح جعله على الصفتين. ثم يقال لهم: وما أنكرتم أن يصح من القادر أن يجعل الذات حجماً بدلاً من كونها سوادًا، وسوادًا [بدلاً] من كونها حجماً، ولا يصح أن يجمع بينهما لما يؤدي إليه من الفساد الذي ذكرتموه؟

ويقال لهم: ما تعنون بقولكم: إنه كان يجب أن ينتفي من وجه دون وجه؟ فإن قالوا: نعني بذلك أنه كان يجب أن ينتفي من حيث كان سوادًا، ولا ينتفي من حيث كان حجماً، قيل لهم: وما المانع من ذلك، وما أنكرتم من جوازه؟ وإن قالوا: نريد بذلك أنه كان يجب أن يخرج من وجوده من حيث كان سوادًا، ولا يخرج من وجوده من حيث كان حجماً، فيكون موجودًا معدوماً؛ قيل لهم: ومن سلّم لكم هذه الصفة؟ أولستم الآن في الاستدلال لإثبات هذه الصفة؟ فقد بنيتم هذه الدلالة على تسليم المذهب لأنفسكم.

ثم يقال لهم: ولمَ يجب إذا طرأ البياض عليه أن يخرج عن صفة الوجود من حيث كان سوادًا؟ وليس بين صفة البياض وصفة الوجود تناف. فمن قولهم: لأن كونه سوادًا مقتضى عن صفة الذات بشرط الوجود، فمتى طرأ البياض على السواد وجب أن يخرج عن صفة السواد، ولن يخرج عن صفة السواد إلا إذا
٢١٦ ظ خرج عن صفة / الوجود، فلذلك وجب خروجه عن صفة الوجود. قيل لهم: ومن سلم لكم أن كونه سوادًا صفة وأنه مقتضى عن صفة ذاته؟ فقد بنيتم الدلالة من هذا الوجه أيضاً على مجرد المذهب.

ويقال لهم: وما أنكرتم أن يخرج عن صفة التحيز إذا خرج عن صفة السواد بطريان البياض؟ فإن قالوا: إنه لا تنافي بين صفة البياض وصفة التحيز، فلم يجز أن ينتفي كونه متحيزًا بطريان البياض؛ قيل لهم: ما أنكرتم أن يخرج عن

كونه سوادًا لمنافاة البياض له، ويخرج عن التحيز لانتفاء صفة الوجود؟ لأن الشيء قد ينتفي لطريان ضده عليه، وقد ينتفي لفوات ما يحتاج في ثبوته إليه، كما ينتفي العلم بالموت، وإن لم يكن منافياً للعلم. فإذا طرأ[1] البياض على السواد وجب انتفاؤه لأجل تنافيهما، ويجب انتفاء التحيز لانتفاء الوجود الذي يحتاج إليه.

فإن قالوا: ولم صار بأن ينتفي التحيز لانتفاء الوجود بأولى من أن لا ينتفي، لأنه لم يطرأ[2] عليه ما ينافيه؟ قيل له: إنما صار بالانتفاء أولى لأن فوات ما يحتاج إليه وجه يُحيل بقاءه، وليس كونه مما لم يطرأ[2] ضده موجباً لبقائه، وإنما هو غير محيل لبقائه، والشيء لا يبقى لفوات ما يُحيل بقاءه، وإنما يبقى[3] لأنه يصح بقاؤه ولم يحصل ما يوجب انتفاءه[4]. وفي / مسألتنا قد حصل ما يوجب ٢١٧ و
انتفاء التحيز، فلم يجز أن يبقى كما ذكرنا في الموت والعلم.

فصل

فإذا صح ما ذكرنا فمن قال من شيوخنا: إن وجود الشيء هو ذاته، قال: إنا لما دللنا على أن للعالَم محدِثاً فقد دللنا على أنه ذات. وقد دللنا الآن على أن وجود الشيء هو ذاته، فحصلت الدلالة على أنه تعالى موجود.

ولما ذهب شيوخنا أصحاب أبي هاشم رحمهم الله إلى أن المعدوم ذات في حال عدمه، وأنه مختص بصفة يخالف بها ما خالفه ويماثل ما ماثله، وأن الوجود صفة زائدة على صفة ذاته ومقتضَى صفة ذاته، جوّزوا لذلك بعد إثبات صانع للعالَم قادر عالم حي سميع بصير حكيم مرسِل للرسل مثيب معاقب أن يكون مع ذلك معدوماً. واحتاجوا مع ذلك إلى إقامة الدلالة على أنه تعالى

١. طرأ: طرى ٢. يطرأ: يطر ٣. يبقى: ينتهي ٤. انتفاءه: انتفاؤه

موجود، وأن له حالة زائدة على حالة القادر والعالم وسائر أحواله، وهي حالة الوجود. ومَن سمع بذلك من مذهبهم فإنه يتعجب منه ويستطرفه، ويستنكر الناس إقامة الدلالة على وجود الشيء بعد إقامة الدلالة على كونه محدثاً وقادرًا
٢١٧ ظ عالماً لما تقرر في النفوس من أن وجود / الشيء هو كونه ذاتاً. فإقامة الدلالة على أنه شيء وذات هو الدلالة على أنه موجود.

واستدلوا لكونه موجودًا، قالوا: الدلالة لذلك هو أنه تعالى قادر عالم، والقادر لا بد له من تعلق بالمقدور. والمعدوم يستحيل تعلقه بغيره، فالقادر إذًا غير معدوم، وما ليس بمعدوم فهو موجود. ويعنون بتعلق القادر أمرًا ما واختصاصاً له بالمقدور لأجل ذلك الاختصاص يصح منه مقدور دون مقدور. ولولا أن لكل قادر هذا الاختصاص مع مقدوراته لم يكن [أولى] بأن يصح منه مقدور دون مقدور، بل كان يجب أن يتعلق بكل مقدور.

قالوا: والدليل على أن المعدوم لا يتعلق بغيره أن الإرادة المعدومة تخرج عن التعلق في حال العدم، ولا علة لذلك إلا عدمها، فوجب مثل في كل معدوم. ونحتاج في تصحيح هذه الدلالة إلى أن ندل على أشياء، منها أن الإرادة تتعلق بغيرها؛ ومنها أنها تُعدَم بعد وجودها، ومنها أنها تخرج عن التعلق في حال عدمها، ومنها أن عدمها هو العلة في خروجها عن التعلق. أما الأول فلأن
٢١٨ و الإرادة لو لم تتعلق لم تنحصر المرادات بها، لأن المقتضي لانحصار ذلك هو / أن الإرادة لا تتعلق على التفصيل إلا بمراد واحد، ولأنها لو لم تتعلق بالمراد لم توجب صفةً متعلقة بالمراد. ألا ترى أن الحياة لما لم تتعلق لم توجب صفة متعلقة؟ وأما أنها تخرج عن التعلق في حال عدمها فلأنها لو لم تخرج عن التعلق لم يخلو إما أن تبقى متعلقة على مرادها، وإن تقضّى؛ ومحال أن تتعلق بما قد تقضى، وإما أن تتعلق بمراد آخر، وذلك يقتضي قلب جنسها. وأما أن العلة في خروجها عن التعلق هو عدمها فلأن خروجها عن التعلق يتبع عدمها، وعند وجودها تتعلق؛ وليس هناك صفة هي أحق بأن نعلل في ذلك، وذلك يقتضي

أن العلة فيه هو العدم إما بنفسه أو بواسطة. وإنما قلنا: إنه ليس هناك صفة هي أحق بأن تكون هي العلة لأنه لا يمكن أنه يُذكر في ذلك إلا تقضّي مرادها أو خروجها من أن توجب صفة للمريد. والأول باطل لأنه يقتضي أن تتعلق في حال عدمها إذا لم يتقضّ مرادها، إذ لا علة في زوال التعلق إلا هذا. وهذا يؤدي إلى أن يكون القديم مريدًا بها وهي معدومة. ولو جاز ذلك لأدى
٢١٨ ظ إلى أن يكون مريدًا كارهاً، لأنه يصح أن يكون في العدم كراهة / هي ضد لها. وهذا أيضاً يدل على أنه لا يجوز أن تتعلق في حال عدمها. وأما خروجها عن أن توجب صفة للمريد فلا يجوز أن يكون علة في زوال تعلقها لأنهما حكمان يثبتان معاً، فليس بأن يعلل أحدهما بالآخر أولى من العكس. وفي الحاصل المقتضي لخروجها عن التعلق هو خروجها عن الصفة المقتضاة في حال العدم، لأن المقتضي للتعلق هو الصفة المقتضاة عن صفة الإرادة، فبزوالها يزول التعلق، إلا أن زوال هذه الصفة تابع للعدم، فجاز أن يضاف زوال التعلق إلى العدم بواسطة زوال الصفة المقتضاة.

فإن قيل: العدم نفي، ولا يجوز التعليل بالنفي، قيل له: النفي يصح أن يكون علةً في النفي، لأن الصفة متى كانت موقوفة على صفة أخرى فزوالها يكون موقوفاً على زوال تلك الصفة. ألا ترى أن صحة الفعل لما كانت موقوفة على صفة القادر فتعذُّره موقوف على زوال صفة القادر؟ فإذا ثبت أن العدم يُحيل التعلق، وكان القادر متعلقاً بالمقدور، وجب زوال عدمه، وما ليس بمعدوم فهو موجود، فصح أن الله تعالى موجود.

وقد اعترض شيخنا أبو الحسين رحمه الله استدلالهم على أنه تعالى موجود
٢١٩ و مع تسليم / أن الوجود صفة، فقال: قولهم: إن القادر له تعلق، فوجب كونه موجودًا كالإرادة يجب وجودها لما كان لها تعلق، لا نسلم أن للإرادة التعلق الذي يذكرونه. وقولهم: إنه لو لم يكن للإرادة هذا التعلق لم ينحصر المراد بها، ويقال لهم: ما أنكرتم أن يكون إنما انحصر مرادها لأنها للصفة المقتضاة عن صفة

الإرادة تقتضي التعلق بمراد واحد على التفصيل؟ يبين هذا أن مذهبكم أن الإرادة إنما تتعلق للصفة المقتضاة، فما أنكرتم أن تقتضي هذه الصفة الاختصاص بمراد دون مراد؟ فلا يُحتاج إلى إثبات التعلق الذي تذكرونه للإرادة.

ويقال لهم أيضاً: وما أنكرتم أن تكون الصفة الموجَبة عن الإرادة، وهي كون الحي مريدًا، من حقها أن لا تتعلق إلا بمراد واحد على التفصيل؟ فإن قالوا: لأن الصفة لا تقتضي الانحصار، ألا ترى أن صفة القديم بكونه عالماً صفة واحدة، وهي تتعلق بما لا نهاية له؟ قيل لهم: إنا لم نوجب انحصار تعلق الصفة لأنها صفة، حتى يلزم ما قلتم، وإنما نوجب ذلك بحسب الدلالة عليه. وعلى أنه لو ثبت لكم أن الصفات لا تقتضي الانحصار لأنكم وجدتم صفة لا
٢١٩ ظ ينحصر متعلقها لجاز أن يثبت لنا أيضاً أن / الإرادة لا تقتضي انحصار متعلقها لأنا وجدنا معاني لا ينحصر متعلقها كالقدرة، فإنها تتعلق بما لا نهاية له في الوقت الواحد من المختلف ومن المتماثل في الأوقات، والشهوة تتعلق بما لا نهاية له من الجنس الواحد.

وأما قولهم: إن الإرادة لو لم تتعلق لما أوجبت صفة متعلقة كالحياة، يقال لهم: إنما لم تكن الصفة الموجَبة عن الحياة متعلقة لما يرجع إليها، لا لأن الحياة غير متعلقة، [بل] لأنه ليس يجب أن يطابق موجَب العلة علتَه. ألا ترى أن النظر يولّد العلم ولا يتعلق بما يتعلق به العلم؟

وأما إفسادهم أن يكون المخرج للإرادة عن التعلق هو خروجها عن إيجابها صفة المريد هو أنهما صفتان تثبتان معاً، فليس بأن يُعلَّل أحدهما بالآخر بأولى من العكس، فيقال لهم: إنكم إذا جعلتم أحد التعلقين غير الآخر كان تعليل خروجها عن التعلق بالمراد بخروجها عن إيجابها صفة المريد أولى من العكس لعلمنا أن الإرادة عند عدمها يستحيل تعلقها بنا، ولأجل استحالة تعلقها بنا لا توجب لنا صفة المريد. فعدمها علة في استحالة التعلق بنا، واستحالة التعلق بنا علة في استحالة كوننا مريدين بها. فعند فقد إيجابها

كوننا[١] مريدين يستحيل / تعلقها بالمراد، فوجب أن يعلّل هذا بذلك، ولا ٢٢٠ و
يعكس التعليل، لأن استحالة كوننا مريدين بها لا تتبع إلا عدمها؛ ولا تتبع استحالة تعلقها بالمراد.

وأما قولهم: إن في الحاصل المخرجُ للإرادة عن التعلق هو زوال صفتها المقتضاة، إلا أن ذلك تابع للعدم، فصح إضافة زوال التعلق هو إلى العدم، فإنه يقال لهم: فقد صار محصول كلامكم أن المقتضي للتعلق هو الصفة المقتضاة، وثبوت الصفات[٢] المقتضاة مشروط[٣] بالوجود؛ فكان ينبغي أن تقولوا في الاستدلال: إن كونه تعالى قادرًا وعالمًا صفتان واجبتان عن صفة الذات؛ فكانتا مشروطتين بالوجود، كما في ذوات المحدَثات، وهذا يغني عن الإطالة التي ذكرتموها. وهذه الطريقة أعم لأن كل ذات فلها صفة مقتضاة، وليس لكل ذات تعلق بالغير. ومتى قلتم ذلك، قيل لكم: وما أنكرتم أن تختلف الذوات في هذا الشرط، فتكون صفات بعض الذوات التي هي مقتضاة مشروطة بالوجود دون بعض؟ لأنه ليس يجب في الصفات المختلفة أن تتفق أحكامها حتى إذا احتاج بعضها إلى شرط احتاج إليه سائرها. ولهذا كان
صفة الوجود للقديم / مقتضاة عن صفة ذاته تعالى، وليست مشروطة ٢٢٠ ظ
بالوجود. ألا ترى أن العلم والقدرة تحتاجان إلى الحياة، ولا يحتاج كل المعاني إلى الحياة؟

فإن قالوا: إن كونه تعالى عالمًا قادرًا في معنى كوننا عالمين قادرين، فإذا كانت صفاتنا مشروطة بالوجود وجب مثله في كونه عالمًا قادرًا، قيل لهم: ما أنكرتم أن يجب ذلك فينا، لا لأجل الصفة، بل لأن هذه الصفات تثبت فينا لمعانٍ[٤] لا بد من اختصاصها بنا، وذلك بحلولها فينا، فلا بد فيها من وجودنا. وليس كذلك الباري، سبحانه لأن هذه الصفات ثابتة [له] لما هو عليه في ذاته.

---

١. كوننا: كونها ٢. الصفات: الصفاة ٣. مشروط: بمشروطة ٤. لمعانٍ: لمعاني

ولا يمتنع عندكم أن يكون للمعدوم صفة ذات، فلم يمتنع أن يثبت له تعالى هذه الصفات لِما هو عليه في ذاته من دون شرط الوجود.

باب الدلالة على أنه تعالى قديم وأنه يجب وجوده لا يزال ولا يجوز أن يكون له ضد

اعلم أن القديم هو الذي لا أول لوجوده. فمن يقول من شيوخنا: إن وجوده هو ذاته، فكونه قديماً هو كونه ذاتاً مخصوصة لم يزل، ومن يقول: إن وجوده صفة
٢٢١ و زائدة على ذاته، فكونه قديماً هو اختصاصه بهذه الصفة لم يزل. وتتفق / دلالة كلا[١] الفريقين لكونه تعالى قديماً. فنقول: الدلالة لذلك أنه لو لم يكن قديماً لكان محدَثاً، إذ لا واسطة بين القدم والحدوث. ولو كان محدَثاً لاحتاج إلى محدِث، ثم القول في محدِثه كالقول فيه. فإن كان محدَثاً فإما أن لا ينتهي المحدَثون إلى محدِث لا محدِث له أو ينتهون إلى ذلك. والأول يؤدي إلى حدوث حوادث لا أول لها، وقد بينا فساده. والثاني ينقسم إلى أن يكون ذلك المحدِث قديماً أو محدَثاً. والثاني باطل لما بينا أنه يستحيل حدوث حادث لا لأمر ولا لمحدِث، فثبت الأول، وهو أنه قديم. فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون محدِث العالَم محدَثاً، ويكون هو إله العباد، وله محدِث قديم، وليس ذلك القديم هو الإله لأنه ليس هو الخالق والمنعم؟ قيل له: إنا سنبين من بعد أن محدِث العالم ليس إلا القديم، ونبطل قول من جوّز أن يكون محدِث العالم غير القديم، ونبطل مذهب المفوّضة.

وأما الدلالة على أنه يجب وجوده لا يزال فهي ما تقدم في حدوث الأجسام، وهو أن القديم واجب الوجود في كل حال. ومن كان كذلك

١. كلا: كلي

استحال عدمه في بعض الأحوال، فصح أنه / تعالى واجب الوجود فيما لا ٢٢١ ظ
يزال. والذي تقدم يصلح أن يكون دلالة لكلا[١] الفريقين من أصحابنا. وربما
يقول أصحاب أبي هاشم في الدلالة على أن القديم لا يجوز أن يخرج عن
الوجود: إن القديم استحق وجوده لذاته، فوجوده معلّل بكونه ذاتاً على حالة
مخصوصة. فإذا لم يجز خروج ذاته عن كونها ذاتاً مخصوصة لم يجز عليه الخروج
عن الوجود. وكذلك هذا في سائر صفاته التي تقتضيها ذاته المخصوصة. وإنما
قلنا: إنه لا يجوز أن تخرج عن كونها ذاتاً على حالة مخصوصة، لأنها لأجل
اختصاصها بالحالة الذاتية دخلت في كونها معلومة وفي كونها مخالفة لسائر
الذوات. فإذا لم يجز خروجها عن صحة كونها معلومةً وكونها مخالفةً لم يجز
خروجها عن كونها ذاتاً. وإذا لم يجز ذلك لم يجز خروجها عن الوجود.

ولقائل أن يقول: ما أنكرتم أن تخرج ذاته عن كونها على الحالة الذاتية،
فتخرج عن كونها معلومة وعن صحة كونها معلومة وعن كونها مخالفة لغيرها. فإن
قالوا: لأنه لا يتصور بعد كونها معلومة أن تخرج عن صحة كونها معلومة. ولو
صح ذلك لصح أن يخرج الماضي عن كونه معلوماً، وذلك مستحيل، قيل لهم: /
٢٢٢ و إنه لا يمتنع أن تخرج الذات عن كونها معلومة بعينها وإن كان يبقى عند العاقل
تصورها بعد خروجها عن كونها ذاتاً معيَّنة. فإن قالوا: إن ذلك لا يصح لأن
المعدوم ذات في حال عدمه، قيل لهم: إنا سنتكلم على ذلك ونبطله فيما بعد،
إن شاء الله تعالى. فلا بد لهم في الجواب عن هذا الإلزام بأن ذاته تعالى إذا
كان يجب كونها ذاتاً لم يزل لا لأمر، ويصح أن تكون ذاتاً فيما لا يزال لأنه قد
استمر كونها ذاتاً فيما لم يزل، فلم يكن بعض الأوقات بذلك أولى من بعض.
وإذا صح ذلك وجب كونها ذاتاً في جميع الأوقات، لأنه ليس بعض الأوقات
بوجوب ذلك أولى من بعض. فيقال لهم: إن هذا الجواب هو الدلالة الأولى،

---

١. لكلا: لكل

وهو أن القديم متى وجب وجوده في بعض الأحوال وجب في كل الأحوال. فهذه هي الدلالة المعتمدة لنا ولكم إذا أنصفتم.

وأما الدلالة على أنه لا يجوز أن يكون للقديم ضدٌ فهي أنه لو كان ضد له لم يخل إما أن يكون واجب الوجود لم يزل كالقديم، وفي ذلك اجتماع الضدين
٢٢٢ ظ على الوجه الذي يتنافيان عليه، وهذا محال، أو يكون صحيح الوجود / لم يزل على وجه يجوز كونه موجودًا لم يزل بدلاً من وجود القديم. ولو صح ذلك لما كان القديم واجب الوجود لم يزل، ولوجب أن يوجَد لأمر. وقد بينا أن القديم قديم لذاته لا لأمر، أو يستحيل وجوده لم يزل ثم يصير صحيح الوجود من بعد، فينافي القديم إذا وُجد. ولو كان كذلك لم يخل استحالة وجوده لم يزل إما أن يكون لا لأمر أو لأمر. فإن كان كذلك لا لأمر لم يكن استحالة الوجود في حال أولى من حال، وفي ذلك استحالة وجوده في كل حال. وذلك قولنا: إن القديم يستحيل أن يكون له ضد في كل حال.

وإن كان استحالة وجوده لأمر فإما أن يوجب ذلك الأمر استحالة وجوده في كل حال، وفي ذلك صحة قولنا، أو يستحيل وجوده لذلك الأمر في حال دون حال. وليس ذلك إلا القادر، لأن القادر يستحيل وجود مقدوره لم يزل، ولا يستحيل فيما لا يزال. ولو كان وجود ضد القديم بالقادر لكان وجود القديم أقوى من وجوده لأن وجود القديم واجب لذاته لا لأمر زائد، ووجود ضدّه ليس بواجب[1] له لذاته، بل لأمر، فكان وجود القديم بأن يُحيل وجود ذلك
٢٢٣ و الضد أولى من أن يُحيل وجود / ذلك الضد وجود القديم.

فإن قيل: إن ضده أولى بالوجود لتعلقه بالقادر، قيل له: إن التعلق بالقادر إنما يصح أن يكون مرجّحاً في الحوادث دون القديم والحادث. يبين هذا أن الحادث الباقي إنما ينتفي بالحادث الطارىء لتعلقه بالقادر، لأن الحادث الباقي

١. بواجب: مواجب

يصح وجوده في المستقبل ويصح عدمه. وإنما لا ينتني في المستقبل لاختصاصه بالوجود ولأنه لم يطرأ[١] ضده. فإذا طرأ ضده، وهذا الضد يصح وجوده في المستقبل ويصح أن يبقى معدوماً، فقد ساوى حكمه في صحة الوجود صحة وجود الحادث الباقي في المستقبل، إلا أن الطارىء يرجح عليه لتعلقه بالقادر: فصار أولى بالوجود. فأما القديم فإنه يجب وجوده في المستقبل لذاته، فلم يجز أن يساويه في قوة وجوده الحادثُ الطارىء حتى يصح أن يقال: إنه يترجح عليه وجود الطارىء لتعلقه بالقادر. ولو ساوى قوة وجود الطارىء لتعلقه بالقادر قوة وجود القديم لوجب أن يقال: إنهما يجتمعان في الوجود، إذ ليس أحدهما أولى بالوجود من الآخر على هذا القول، فيكون محيلاً لوجود الآخر.

فإن قيل: ما أنكرتم أن / يجب وجود القديم بشرط انتفاء ضده، فمتى ٢٢٣ ظ وُجد ضده وجب عدمه لأنه قد زال شرط وجوب وجوده؟ قيل له: إنه لو كان كذلك لم يكن واجب الوجود لذاته، بل يكون جائز الوجود من ذاته. وقد بطل ذلك، فصح أنه واجب الوجود من غير شرط. فإن قيل: ما أنكرتم أن تقتضي ذات القديم وجوب وجوده لم يزل لا لأمر أزيد من كونه ذاتاً مخصوصة، ثم تحيل وجوده فيما بعد لا لأمر، كما أن الصوت يستحيل[٢] وجودُه في الوقت الثاني لا لأمر أزيد من ذاته؟ قيل له: إنا قد بينا أن ذات القديم كما توجب وجوده فيما لم يزل فإنها[٣] تقتضي أيضاً وجوب وجوده لا يزال. وما يقتضي وجوب وجود القديم فيما بعد كيف يحيل وجوده في تلك الأوقات؟ فأما ذات الصوت فالعدم أولى به من الوجود، وإنما انتقل إلى الوجود بالقادر، فإذا انقطع عنه تأثير القادر عاد إلى ما هو أولى به، وهو العدم. وليس كذلك القديم.

فإن قيل: إذا جاز عندكم أن تكون ذات القديم حقيقةً مخصوصة لا لأمر، هلا جاز أن تخرج عن كونها حقيقة لا لأمر؟ قيل له: إن العقل يقتضي أن ما

---

١. يطرأ: يطر ٢. يستحيل: يحيل ٣. فإنها: فإنه

٢٢٤ و تجدد من الأمور فلا بد في تجددها من أمر، / خصوصاً إذا استمر قبل تجددها نقيضها، وليس كذلك الأمور الدائمة الواجبة. فإذا وجب كون ذات القديم حقيقة لم يزل لم يجز أن يعلل، لأنه ليس بأمر متجدد ولا بأمر مضاف إلى ذات دون ذات، وهما الأمران اللذان يقتضي العقل فيهما التعليل. فإذا انتفيا عن حقيقة لم تعلل.

فإن قيل: أليس تعلُّق القادر لذاته بالمقدور ثابت لم يزل، ثم إذا وجد المقدور فإنه يبطل تعلقه بذلك، وكذلك تعلق كونه عالماً بأن الشيء سيحدث يزول إذا حدث ذلك الشيء، وإن كان ثابتاً لم يزل؟ فما أنكرتم أن يعدم القديم أيضاً، وإن كان موجودًا لم يزل؟ قيل له: إن تعلق القادر بالمقدور مشروط بعدم المقدور إذ لا يتصور تعلقه به ليوجد وهو موجود. وكذلك تعلق العالم بالمعلوم مشروط بكونه على ما هو عليه في نفسه، فمتى زال شرط تعلقه بالمقدور والمعلوم زال تعلقه به تبعاً لزوال شرطه. وليس كذلك وجود القديم، لأنه حاصل لم يزل لا لشرط ولا لأمر. وقد بينا أن من هذا حاله لا اختصاص له بزمان دون زمان، فوجب وجوده في كل زمان.

٢٢٤ ظ فإن قيل: / أليس المعدوم يجوز انتقاله إلى الوجود بالقادر، وإن استمر عدمه لم يزل؟ فما أنكرتم في القديم مثله، وهو أن ينتقل عن الوجود إلى العدم، وإن استمر وجوده لم يزل؟ قيل له: إنه لم يجب عدم المحدَث لا لوجه حتى يكون حكمه حكم القديم، بل لوجه خصصه بذلك. وذلك الوجه لا يحصل فيما بعد، فصح أن ينتقل إلى الوجود. والوجه في ذلك هو أن وجود المحدَث مستفاد من القادر، والقادر لا يصح منه وجود الفعل إلا ويجب تقدمه على فعله. ووجوده لم يزل يحيل تقدم القادر عليه، فلذلك وجب استمرار عدمه لم يزل. وهذا الوجه غير حاصل فيما بعد، لأن وجوده لا يستحيل معه تقدم القادر عليه، فصح وجوده من بعد.

فإن قيل: أفتقولون: إن عدم المقدور لم يزل كان بالقادر أو بأمر آخر مما

يُعقل مؤثرًا في الأحكام؟ إن قلتم: هو معلل بالقادر، فقد قلتم: إن العدم يثبت بالقادر كما يثبت به الوجود، وليس هذا من قولكم. وإن قلتم: هو معلَّل بأمر غير القادر مما يُعقل مؤثرًا في الأحكام، لم يصح أيضاً، لأنا لا نعقل أمرًا يصح أن يؤثر في عدم المقدور / لم يزل. فصح أنه واجب العدم لا لأمر، ومع ذلك ٢٢٥ و
قد صح خروجه من العدم إلى الوجود، فلزمكم ما تقدم، قيل له: إنّ عدم المقدور عندنا لم يزل معللٌ بصارف القادر على معنى أنه ما من وقت من الأوقات المعيّنة أو ما يقدّر تقدير الوقت إلا ويصح من القادر أن يُحدِث فيه مقدوره ويصح أن لا يُحدِثه. وإنما يختص بأن لا يحدث لصارف القادر، كما لو حدث لاختص بالحدوث لداعي القادر. ولهذا يستحق القادر المدح بأن لا يُحدِث مقدوره في كل وقت إذا كان مقدوره مما لو حدث لكان قبيحاً؛ فلولا أن عدمه منه لما استحق المدح به. وصح أنه يجري العدم في هذا الباب مجرى الحدوث.

فإن قيل: كيف يكون العدم لم يزل بالقادر؟ ولو جاز ذلك لجاز الحدوث لم يزل بالقادر، إذ عدمه يجري مجرى حدوثه عندكم، قيل له: إنا لا نقول: إن عدمه لم يزل بالقادر، إلا على معنى أنه ما من وقت معين لا يحدث فيه مقدوره لصارفه إلا ويصح أن يبقى منتفياً قبله من الأوقات المعينة لصارفه لا إلى أول.
وهكذا نقول في حدوثه لو حدث في / وقت معين: إنه ما من وقت من ٢٢٥ ظ
الأوقات المعينة إلا ويصح أن يحدث قبله وقبل قبله لا إلى أول. ولسنا نعني بقولنا: إنه يصح أن يحدث الفعل لم يزل، أنه يصح أن يحدثه القديم مقارناً لوجوده. وكذلك هذا هو معنى قولنا: إنّ عدم المقدور بالقادر لم يزل.

فإن قيل: فإنا نلزمكم هذا الإلزام في العدم المطلق للمقدور، لأنا كما نعقل للمقدور عدماً موقوفاً على صارف القادر، فكذلك نعقل له عدماً مطلقاً بأن نعلم الشيء محدَثاً، فنعلم أنه كان معدوماً لم يزل قبل أن نعلم أنه حادث من القادر، فصح أن ما نتصوره معدوماً لم يزل من دون أن يستند عدمه إلى صارف القادر

نتصوره معدوماً مطلقاً. ومعلوم أنه إذا حدث فإنه يزول عدمه المطلق، وقد كان ثابتاً لم يزل لا لأمر، فصح إلزامنا المتقدم، قيل له: إن العدم الذي نعلمه للشيء المحدث قبل العلم بأنه حدث بالقادر ليس هو في الحقيقة إلا العدم الذي كان موقوفاً على صارف القادر لم يزل، وإن كنا نعلم من بعد بالاستدلال أنه هو ذلك العدم. ألا ترى أنا إذا علمنا حدوث حادث، ولم نعلم في حال العلم بحدوثه أنه /
٢٢٦ و حادث بالقادر، فإن حدوثه ذلك لا يكون حدوثاً آخر غير حدوثه بالقادر، بل هو ذلك بعينه، وإن كنا نعلم ذلك من بعد بالاستدلال؟ فكذا هذا في عدم الشيء قبل حدوثه، ولسنا نعقل للمقدور العدم المطلق الذي يدعيه السائل. ألا ترى أنا لو عزلنا عن أنفسنا العلم بالقادر أو تقدير القادر فإنه يزول عن أنفسنا العلم بعدم المقدور، كما يزول عنا العلم بصحة حدوثه. وإذا كان عدمه واحداً، وكان معللاً بالقادر من الوجه الذي بينا، صح أنه ليس بواجب لا لأمر، بل هو جائز لأمر، فلم يكن نظير وجود القديم، وصح انتقاله إلى الوجود، واستحال انتقال وجود القديم إلى العدم. وإنما نظير وجود القديم من الانتفاء هو انتفاء ما يقدّر مثلاً للقديم وما أشبه ذلك كالصاحبة والولد، تعالى عن ذلك. فإنه لما كان انتفاء هذه الأشياء المقدّرة واجباً لا لأمر استحال خروجها من الانتفاء إلى الثبوت، كما يستحيل خروج القديم من الوجود إلى العدم.

وقد ذكر شيخنا أبو الحسين رحمه الله جملة مفيدة لها تعلق بما نحن فيه،
٢٢٦ ظ فقال: اعلم أن كل معقول فإما أن يجب وجوده / كالقديم، أو يستحيل وجوده كثاني القديم، أو يصح وجوده وعدمه. فما يجب وجوده يستحيل عدمه، وما يستحيل وجوده لا يجوز أن يوجد، وما يصح كلا[1] الأمرين عليه فإما أن يصحا عليه على سواء، وإما أن يكون الوجود أولى به، أو يكون العدم أولى به. فالذي يصحان عليه على سواء فإنه متى حصل له الوجود لم يجز أن ينتفي

---

١. كلا: كلي

عنه إلا بأمر يحيل وجوده، لأن وجوده قد حصلت له مزية على عدمه، وهو الثبوت. وكذلك إذا حصل معدوماً لم يجز أن ينتقل إلى الوجود إلا لأمر من قادر أو غيره، لأنه قد حصل لعدمه مزية. فأما إن كان العدم أولى به: نحو ما لا يبقى كالصوت، فما هذا حاله يجوز أن يوجد بالفاعل، لأن وجوده ليس بمستحيل في نفسه، والفاعل يرجّح وجوده على عدمه. فإذا انقطع عنه تأثير القادر عاد إلى ما هو أولى به، وهو العدم. وليس يمتنع في قسمة العقل أن تصح الصفتان على الشيء ولا تكونا في الصحة والجواز على سواء. وأما ما كان الوجود به أولى فلا نظير له. ولو كان له وجود لكان حكمه أن يجب له الوجود إلا أن يمنع منه مانع، فمتى زال المانع عاد إلى الوجود.

٢٢٧ و فأما شيوخنا أصحاب أبي هاشم رحمهم الله / فإنهم يستدلون على أنه لا ضد للقديم بأن القديم هو الذي لا أول لحصوله على صفة الوجود. وما هذا حاله لا يجوز أن يحصل على الوجود بعلة أو فاعل، وإنما يكون كذلك لذاته من غير شرط. فإذا كانت ذاته لا تخرج عن أن تكون ذاتاً لم يجز أن يخرج عن صفة الوجود. وفي ذلك استحالة وجود ضدٍّ ينفيه. واستدلوا لذلك أيضاً بأنه تعالى لو كان له ضد لكانت صفاته على العكس من صفاته تعالى. وفي ذلك كون ضده معدوماً لذاته، ومتى كان كذلك فقد تم ما أردناه. ويلزم أيضاً أن يكون جاهلاً لذاته، وفي ذلك كونه حيّاً لذاته، وفي ذلك تماثلهما.

باب القول في وصفه تعالى بأنه باقٍ

اعلم أن الباقي هو المستمر الوجود. وقد بينا في الباب المتقدم أنه تعالى قديم وأنه يجب استمرار وجوده: فصح وصفه تعالى بأنه باقٍ. ولم يختلف شيوخنا ولا غيرهم من أهل القبلة في وصفه تعالى بذلك، وإنما اختلفوا في فائدة هذه

الصفة. فقال شيوخنا البصريون: إنه يفيد فيه تعالى وفي غيره أنه مستمر الوجود.
٢٢٧ ظ وحُكي عن شيخنا أبي القاسم الكعبي / أن الباقي باق ببقاء. فحمل شيوخنا أصحاب أبي هاشم قوله هذا على أنه عنى به أن للباقي بكونه باقياً حالاً، وأنه إنما يثبت له هذه الحالة لمعنى وعلةٍ توجد في الباقي. والأقرب أنه يعني بذلك مثل ما يعنيه بقوله: إن الحركة معنىً غير التحرك. فكما أنه لا يعني بذلك أن التحرك حالة وأن له موجِباً، وهو الحركة، فكذلك هذا في الباقي. ولما اعتقد أن البقاء معنىً، وأن الأعراض لا تقوم بها المعاني، قال في الأعراض: إنها لا تحتمل البقاء. وينبغي أن يقول الشيخ أبو القاسم في الله تعالى: إنه باق، كما يقول مثل ذلك في سائر صفاته. وأما الكلّابية والأشعرية فإنهم يقولون: هو تعالى باق ببقاء قائم بذاته تعالى، كما قالوا بمثله في سائر صفاته.

ونحن نقسم الكلام في ذلك على من زعم أن الباقي باق ببقاء، ونبين فساد ما ينشعب إليه كلامه، ونبين بذلك أن الباقي هو المستمر الوجود. فنقول: إن من قال: إن الباقي باق ببقاء، إما أن يعني به أن للباقي صفة زائدة على استمرار وجوده، وأن البقاء يوجِب تلك الصفة، أو يعني به أن البقاء ذات
٢٢٨ و توجب استمرار الوجود، وليس للباقي / صفة زائدة على استمرار الوجود، أو يعني به أن الباقي يحتاج في استمرار وجوده إلى ذات هي البقاء كما يحتاج العلم إلى الحياة. والأول باطل لأنه ليس للباقي صفة زائدة على استمرار وجوده. يبين هذا أنه لو كان له بذلك صفة زائدة لصح انفصال إحدى الصفتين من الأخرى، إذ لا تعلق لإحداهما بالأخرى، ولصح أن تُعقل إحداهما من دون الأخرى. ومعلوم أنه لا ينفرد البقاء عن استمرار الوجود، ولا استمرار الوجود من دون البقاء، ولا تعقل إحداهما من دون الأخرى. ألا ترى أنا متى عقلناه مستمر الوجود فإنا نعقله باقياً، وإن لم نخطر ببالنا صفة أخرى، أو فرضنا نفي كل صفة، ومتى لم نعتقده مستمر الوجود فإنا لا نعقله باقياً، وإن اعتقدناه على كل صفة؟ فصح أن إحداهما هي الأخرى: وهما دليلان في المسألة، أحدهما

تعذّر[1] انفكاك إحداهما عن الأخرى من دون تعلق معقول، والثاني امتناع أن نعقل إحداهما دون الأخرى. وإنما قلنا: إنه لا يُعقل بينهما تعلق، لأنه لا يمكن أن يقال بتعلق كل واحدة منهما بالأخرى، لأن في ذلك تعلق كل واحدة / منهما بنفسها، وذلك محال. ومتى كان المتعلق إحداهما دون الأخرى صح ثبوت ٢٢٨ ظ
المتعلِّق من دون المتعلَّق [به]، لأن هذا هو حكم الأصل، إذ حكمه أنه يصح ثبوته من دون الفرع، وإن لم يصح ثبوت الفرع من دون الأصل.

فإن قيل: أليس كون الجوهر حجماً وكائناً هما أمران، وإن لم يصح انفكاك أحدهما عن الآخر ولا يُعقل أحدهما من دون الآخر؟ فما أنكرتم أن يكون كون الباقي باقياً وكونه مستمر الوجود كذلك؟ قيل له: إنه ما من كونٍ للجوهر في جهة إلا ويصح أن ينفك منه، فبطل قوله: إنه لا ينفك أحدهما عن الآخر. وأيضاً، فإنه يعقل كون الجوهر حجماً، وإن لم يخطر بباله صفة أخرى، وقد نفرض نفي جميع صفاته ونعقله[2] حجماً. ومتى علمناه كائناً في جهة فإنا نجد من أنفسنا أنا نعقل أمرين، أحدهما أصل، وهو كونه حجماً؛ والآخر أمر راجع إليه يُعقل تبعاً له، وهو كونه شاغلاً لجهة. فبطل قوله أيضاً: إنه لا يُعقل أحدهما من دون الآخر.

واحتج شيوخنا لذلك أيضاً فقالوا: لو كان كون الباقي باقياً صفة زائدة على استمرار الوجود لكان كون الفاني فانياً صفة زائدة على وجوده، ولكانت هذه الصفة منافية للبقاء. / والصفتان المتنافيتان إذا كانت إحداهما زائدة على الوجود ٢٢٩ و
كانت الأخرى زائدة على الوجود أيضاً، فكان يجب أن يكون الفاني موجودًا. ولقائل أن يقول: إن الفناء إنما ينافي البقاء من حيث ينافي الوجود الذي لا بد منه في صفة البقاء، فلا يلزم أن يكون الفاني موجودًا.

واحتجوا أيضاً فقالوا: لو كانت صفة البقاء زائدة على استمرار الوجود لم يخل إما أن تحتاج إلى استمرار الوجود أو لا تحتاج إليه. فإن احتاجت إليه لم

---

١. تعذر: تقدر ٢. نعقله: يعقله

يكن بد من وجه معقول محتاج إليه. وإن لم تحتج إليه لزم جواز وجود المعنى الموجب لصفة البقاء في حال حدوثه، فيلزم أن يكون ذلك الشيء باقياً حادثاً، وهذا محال؛ فصح أن كون الباقي باقياً ليس بأزيد من استمرار الوجود. فإن قيل: أليس كون الجسم ساكناً يرجع إلى بقاء كونه في الجهة، ثم لا يصح وجود المعنى الموجب لكونه ساكناً في أول حال كونه في الجهة حتى يكون ساكناً متحركاً أو ساكناً متجددًا كونه في حالة واحدة؟ فقولوا بمثله في البقاء، قيل له: إنا لا نثبت السكون أمرًا زائدًا على كون الجسم لابثاً في جهة، فلا يلزمنا ما
٢٢٩ و ذكرته. ومن يثبت السكون معنى / موجباً لكون الجسم ساكناً فإنه يصحح وجود معنى السكون في أول حالة كونه كائناً في الجهة، لكنه يقول: إن ذلك المعنى لا يُسمَّى سكوناً في تلك الحال، لأن شرط تسميته بذلك أن يكون الجسم في تلك الجهة أكثر من وقت واحد. فنقول: فقولوا أنتم أيضاً: إنه يصح وجود المعنى الموجب للبقاء في المحل في أول حال حدوثه، وإن لم يسمَّ بقاء في ذلك الوقت. ومتى جوّزتم ذلك لزم أن يثبت حكم البقاء في ذلك الوقت، وإن لم يُسم باقياً.

وأما القول بأن البقاء هو استمرار الوجود، لكن المستمر الوجود يحتاج في ذلك إلى معنىً هو البقاء، كحاجة العلم إلى الحياة، فباطل لأن ذات الباقي يصح أن يكون باقياً لذاته، ولا مقتضي لشرط زائد، فوجب نفي الزائد. وهذه الدلالة يمكن ذكرها في الأقسام كلها. وأيضاً، فالبقاء يحتاج في وجوده إلى ذات الباقي. فلو احتاج الباقي في بقائه إلى وجود البقاء لاحتاج كل واحد منهما إلى الآخر، وفي ذلك حاجة الشيء إلى نفسه.

وأما القول بأن البقاء معنىً غير الباقي، كما أن الحركة غير المتحرك، فإن عنوا
٢٣٠ و به أن البقاء ذات ومعنى يتصور من دون ذات الباقي، لم يصح، لأنا لا / نعقل البقاء لذات الجوهر وغيره إلا مع ذاته. وإن عنوا به أن المعقول من كون الشيء باقياً ليس هو ذاته فقط، ولا وجوده، لأن في أول حال حدوثه يُعقل ذاته

ووجوده، وإن لم يكن باقياً، فصحيح، لأن المعقول من كون الشيء باقياً ليس هو ذاته ولا أنه موجود، بل المعقول من ذلك هو استمرار كونها ذاتاً واستمرار وجوده بحسب القول في ذلك. لكنه لا يجب لأجل ذلك أن يكون البقاء ذاتاً ومعنى، وإلا لزم في كل حكم ومفارقة أن يكون ذاتاً ومعنى، حتى يلزم أن يكون الطروّ والإعادة معنى، لأنا نفصل بين المعاد وما ليس بمعاد.

فإن احتجوا فقالوا: كون الشيء باقياً مع جواز أن لا يبقى يقتضي أنه باق بعلة، قيل لهم: إن أردتم بذلك أنه لا بد من أمر زائد على ذات الباقي لذلك يُسمّى باقياً فصحيح، لكنه لا يجب أن يكون ذلك ذاتاً وشيئاً على ما بينا. وإن أردتم به أنه لا بد من ذات موجبة لم نسلم أن الباقي يكون باقياً مع جواز أن لا يبقى لأن عندنا أن ذات الباقي يجب بقاؤه لذاته بشرط انتفاء ما ينافيه.
٢٣٠ ظ فليست لبقائه حالة جواز حتى يجب / إثبات الموجب. وإذا صح ما ذكرنا ثبت أنه تعالى باق لذاته، وبطل بذلك قول من زعم أنه تعالى باق ببقاء قديم قائم بذاته تعالى وأنه استفاد البقاء من ذلك المعنى، تعالى عن ذلك.

الكلام في جهة استحقاق هذه الصفات

اعلم أنه لما كان الكلام في جهة استحقاق هذه يختلف بحسب القول في الأحوال، فمن يقول بالأحوال يجعل جهة استحقاقها الحالة الذاتية، ومن لا يقول بالأحوال يجعل جهة استحقاقها الذات، وجب أن نقدم القول في الأحوال وما يجري مجراها كالمائية. ثم نبين أنها[1] تُستحق للذات، ونبطل قول الصفاتية، فيتم القول بأنها تستحق للذات لا غير.

باب في نفي المائية عنه تعالى

حُكي عن ضرار أنه قال: لله مائية لا يعلمها إلا هو. فليس يخلو إما أن يعني بهذه المائية حقيقة ذاته أو يعني بها حالة زائدة على حقيقة ذاته. فإن عنى بها أن ذاته تعالى ذات مخصوصة مباينة بنفسها لغيرها من الذوات فهو صحيح، وهو قولنا، إلا أنه أخطأ حيث قال: إنه لا يعلمها إلا هو تعالى؛ لأنا نعلم أن ذاته
٢٣١ و تعالى حقيقة مباينة لسائر الذوات بنفسها، كما يعلمها هو / تعالى، فلم يصح أن يقال: إنه لا يعلمها غيره تعالى.

فإن قيل: إنكم تعلمون أنه تعالى ذات وحقيقة مخصوصة بنفسها، لكنكم لا تعلمون ما تلك الحقيقة. ولهذا إذا سُئلتم فقيل لكم: فما تلك الحقيقة التي عرفتموها؟ لم يمكنكم أن تعيّنوها وأن تعبروا عنها بعبارة تنبيء عنها بعينها، كما[1] يمكنكم أن تعبروا عن الجوهر بأنه حجم وعن هيئة السواد بأنه سواد، ولو رأيتم ذاته تعالى لأمكنكم أن تعبروا عن حقيقتها. فأما هو تعالى فإنه عالم بحقيقة ذاته، ويمكنه أن يعبر عن حقيقته بعبارة تنبيء عنها. فهذا هو معنى قولنا: إن له تعالى مائية لا يعلمها إلا هو، وقلنا: إنه تعالى لو رؤي لرؤي عليها، قيل له: إن الأشياء المعلومة على التفصيل والتعيين إما أن يكون طريق العلم بها هو الإحساس بالحواس، فمتى علمناها بطريقها فقد علمناها على حقيقتها وعلى ما هي عليه[2] في أنفسها، وأمكننا أن نعبر عما تعلق به عِلمنا مما هي عليه في أنفسها بالعبارات التي وضعها أهل اللغة لما علموه منها. ونقول: إن هذه الأشياء معلومة بنفسها، لا لحكم ودليل، ولم يجز أن نُجوّز أن لها حقيقة ومائية
٢٣١ ظ أزيد مما أدركناها عليه، لأنها لا تُعلم / بنفسها ولا دليل عليها. ولهذا لا نجوّز أن يكون للحجم[3] مائية يُسمع عليها، ولا للصوت مائية يُرى عليها أو يُلمس

---

١. كما: فكما ٢. عليه: عليها ٣. للحجم: للحكم

بها. وإما أن يكون طريق العلم بها هو تأثيرها وحكمها، فمتى علمناها بحكمها وتأثيرها، وفصلناها بذلك الحكم والتأثير من غيرها من الذوات، كان ذلك العلم هو العلم بها على التفصيل والتعيين[١]. ونزل العلم بها من طريق حكمها وتأثيرها منزلة الإدراك فيما يُعلم بالإدراك في باب التعيين والتفصيل، ونعبر عنها بالعبارات التي وُضعت لها في اللغة؛ ونقول: إن هذه الذوات ليست معلومة بنفسها، بل بدليل وحكم، وكان العلم بها بحكمها ودليلها هو العلم بحقيقتها ومائيتها. فإذا لم يدل دليل على أن تلك الحقيقة تحس وتعلم بطريق غير الحكم والدليل لم يصح أن نجوّز أن لها حقيقة تعلم عليها غير ما علمناه من حقيقتها بحكمها ودليلها، ولم يصح أن نجوّز أن ما علمناه من حقيقتها بحكمها فإنه[٢] يعلم بطريقة أخرى، لأن تجويز ذلك تجويز لما لا يمكن أن يُعلم، وتجويز ذلك يؤدي إلى الجهالات.

ولا فرق بين أن نجوّز ما ذكرناه وبين أن نجوّز لها مائيات لا نهاية لها، وأن
٢٣٢ و نجوز للمحدَثات مائيات غير ما / علمناها عليه[٣]. ولهذا لا نجوز أن للحياة أو القدرة حقيقة أخرى تُعلم عليها بطريقة الإحساس، أو ما علمناه من حقيقتها بحكمها يُعلم بطريقة الإحساس. فإذا صح ذلك، وكان ذاته تعالى لا يصح أن تكون محسوسة على ما نذكره إن شاء الله تعالى في باب الرؤية، لم يصح أن يكون طريق العلم بها إلا الحكم والدليل. فما دل عليه الدليل والحكم هو العلم به تعالى على حقيقته وماهيته، والزائد على ذلك مما لا طريق له لا يجوز تجويزه، كما ذكرناه في سائر الذوات. فإذا كنا قد علمنا ذاته تعالى بجميع أحكامها وصفاتها، وكان ذلك هو العلم بحقيقته وماهيته، ووجب نفي ما زاد على ذلك، بطل قول من يقول: إن له تعالى مائية لا يعلمها إلا هو تعالى.

فإن قيل: هلا قلتم: إنّ عِلمنا بذاته تعالى الآن كعلمنا بذات لو أخبرنا الصادق بأن الله تعالى خلق شيئاً من الأشياء؟ فكما أنا نعلم ذلك الشيء، ونعلم

---

١. التعيين: التعيير ٢. فإنه: فانها ٣. علمناها عليه: علمناه عليها

أن له حقيقة ومائية مخصوصة، وإن كنا لا نعلم ما حقيقته ومائيته، ثم إذا عرفناه بطريق المشاهدة أو غيرها فإنا نعلم ماهيته على التعيين والتفصيل، فكذلك نعلم ذاته تعالى بالدلائل، ونعلم أنه حقيقة مخصوصة وأن له مائية مخصوصة، / لكنا ٢٣٢ ظ
لا نعلمها على التفصيل. فإذا رأيناه في الدار الآخرة، أو خلق لنا العلم به ضرورةً، فإنا نعلم مائيته على التفصيل والتعيين، قيل له: إن الصادق متى أخبرنا بما ذكرتَ فمن يقول: إن علم الجملة لا يتعلق بالمعلوم، على ما تقدم بيانه، فإنه يقول: إن ما نجده من العلم عند خبر الصادق ليس هو علمنا بالذات المخلوقة، بل هو تصور لشيء من الأشياء مع تصور إضافة حكم إليه، وهو الخلق والإيجاد. فإذا عُلم تلك الذات من بعد بطريقها على التفصيل فهو العلم المتعلق بها، فلم ينفصل العلم بها عن العلم بماهيتها. ونظير ذلك في مسألتنا أن نعلم أن للعالَم صانعاً ومحدثاً، ولا نعلم شيئاً من صفاته الذاتية، فإن هذا العلم ليس بعلم بذاته تعالى عند هذا القائل. ثم إذا علمه من بعد على صفة ذاته أو جميع صفاته الذاتية فقد حصل له العلم به تعالى، وهو العلم بحقيقته وماهيته، فلم ينفصل العلم بذاته تعالى عن العلم بماهيته. ومن يقول: إن علم الجملة يتعلق بالمعلوم، فإنه لا يفصل بين ما ذكرتَه وبين العلم به تعالى، فيقول: كما أني أعلم بالخبر ذلك الشيء على الجملة، ثم أعلمه من بعد على التفصيل بطريقه، ويكون هو العلم بماهيته، فكذلك أعلم ذاته تعالى / أولاً ٢٣٣ و
على الجملة، ثم أعلمه من بعد على التفصيل إذا علمتُ صفات ذاته، وهو العلم بماهيته أيضاً.

وعلى أن ذلك الشيء المخبر عنه، إن كان مدركاً، فقد صح العلم به من طريقين، أحدهما الاستدلال عليها بخبر الصادق، والثاني هو الإدراك. فجاز أن يحصل لنا من العلم به عند إدراكه ما لم يكن حاصلاً من قبل عند الاستدلال. وليس كذلك العلم بذاته تعالى، لأن طريق العلم بها هو الدليل والحكم لا غير. فلو جوّزنا له مائية بعد العلم بها بالدليل وأنه لاطريق للعلم بها إلا ذلك لكُنا قد

جوزنا ما لا طريق إليه، وذلك يؤدي إلى الجهالات، ولكان ذلك التجويز كتجويز أن يكون للصوت حقيقة يُرى عليها.

فإن قيل: أليس القديم تعالى يَعلم ذاته بنفسها من غير طريق وحكم، وإن كنا لا نعلمها نحن إلا بطريق وحكم؟ فما أنكرتم أن يكون علمه تعالى بذاته من غير طريق هو العلم بماهيته، ولو علمتم ذاته تعالى بنفسها من غير طريق لعلمتموها على ماهيتها؟ قيل له: إنه تعالى يعلم ذاته من غير طريق على حد ما نعلمها بطريق، فيعلم أن ذاته تعالى ذات مخصوصة يجب لها القدم وصحة الفعل وتبين الأشياء وصحة أن يعلم ويقدر، كما أنا نعلم ذلك بطريق. ولسنا / نقول: إنه ٢٣٣ ظ
تعالى يعلم لأجل علمه بذاته من غير طريق أمرًا زائدًا على ما نعلمه، فيلزم ما قلته.

فإن قيل: قولكم: إنه تعالى يعلم أن ذاته ذات مخصوصة، عبارة ليست تنبىء عن حقيقة ذاته، لأن كل ذات غير ذاته تعالى هي ذات مخصوصة. ولا شبهة في أنه تعالى يعلم حقيقة ذاته بعينها، وذلك هو العلم بماهيتها، وإن كنا لا نعلم من ذاته تعالى إلا أنها ذات مخصوصة على الجملة، قيل له: إنّ علمنا بذاته تعالى هو كعلمه بها على ما ذكرنا. وليس يمكن أن نعبر عن ذاته إلا بعبارة مشتركة، إذ لم يوضع للعبارة عنها لفظ مخصوص ينبىء عن حقيقتها لا يشاركها في ذلك ما يخالفها، كما وضع للجوهر قولنا: حجم، ولهيئة السواد بأنه سواد. ثم إذا طولبنا بعد العبارة المشتركة بتميزها من غيرها ميّزناها بذكر صفاتها وأحكامها، إذ لا يمكن فيها غير ذلك.

فإن قيل: ما أنكرتم أن تكون ذاته تعالى مرئيةً له تعالى، وإن كانت غير مرئية لنا، لأنه لا بد في الرؤية بالحاسة من شروط تستحيل فيه تعالى، نحو المقابلة وغيرها، وكل ذلك ليس بشرط في رؤيته تعالى. ومتى كانت ذاته مرئية له تعالى دونكم كان علمه بذاته تعالى علماً بماهيته دون علمكم، ولو رأيتموه لعلمتموه على ماهيته، / قيل له: إنا سنبين إن شاء الله تعالى في باب الرؤية أن ٢٣٤ و
كونه تعالى مرئياً له أو لغيره يستحيل، فيبطل ما قلته.

فإن قيل: ألستم تقولون: إن المكلّفين سيعلمونه تعالى في الآخرة ضرورةً؟ فما أنكرتم أنهم إذا علموه كذلك فإنهم يعلمونه على ماهيته؟ قيل له: إنّ عِلمنا به على ماهيته ضرورةً أو اكتساباً فرع على كونه على ماهية في نفسه. وقد بينا أنه، إن عنى بالماهية ما نعنيه من كونه تعالى ذاتاً مخصوصة يجب لها من الصفات ما ذكرناه، اقتضى هذا أن نعلم هذا ضرورة في الدار الآخرة، وإن كنا نعلمه الآن باكتساب. فلا ينفصل علمنا في الآخرة عن علمنا به الآن إلا بزيادة قوة[1] لا يمكن معها دفع علمنا به عن أنفسنا بشك أو شبهة، وإن كان يمكن ذلك في علمنا به الآن، لا أنا نعلم في الآخرة من ذاته ما لا نعلمه الآن. وإن عنى بالمائية أمرًا زائدًا على ما نعنيه فذلك تجويز لما لا طريق إليه، وذلك يؤدي إلى الجهالات، فوجب نفيه. فأما إن عنى بالمائية حالةً زائدة على حقيقة ذاته تعالى لم يخل إما أن يثبتها معلومة بطريق وحكم أو معلومة بنفسها. فإن أثبتها معلومة بنفسها لم يصح، لأنا سنبين أنه تعالى غير مدرَك، فلم يجز أن يدرك عليها. فإن /
٢٣٤ ظ قال: هي معلومة لا بنفسها ولا بحكمها، لم يصح، لأنه يؤدي إلى الجهالات، وليس بأن يثبت له مائية واحدة بأولى من أن يثبت له مائيات لا نهاية لها، وكذلك يلزمه أن يثبت لكل حادث مائيات لا نهاية لها. وإن جعلها معلومة بطريق وحكم فهي الحالة التي يثبتها أبو هاشم وأصحابه.

فإن قيل: إنكم تعتمدون في كثير من المسائل، وكذلك شيوخكم، على أن ما لا دليل عليه يجب نفيه. فبيّنوا هذه الدلالة بياناً شافياً يمكن معه أن يجعل أصلاً لنفي الماهية ونفي الأحوال عنه تعالى إلى غير ذلك من المسائل، قيل له: الأصل في هذه الدلالة هو أن ما لا يُعلم بنفسه، ولا يصح أن يكون إلى العلم به طريق، فإن تجويز ثبوته يؤدي إلى الجهالات، وما أدى إليها فإنه يجب نفيه. ونعني بقولنا: إنه ليس بمعلوم في نفسه، أنه لا يُعلم بالإدراك وما يجري مجراه.

---

١. قوة: وقوة

وإنما قلنا: إن تجويز ما هذا حاله يؤدي إلى الجهالات، لأن تجويزه يقضي على أهل العقول أن يجوزوا موانع عما يدركونه لا تعلم بنفسها ولا طريق إلى العلم بها. وهذا يلزم منه [زوال] الثقة بما يشاهدونه أنها على الصفة التي يدركونها عليها وزوال الثقة فيما يعلمونه أنها ليست أن[1] ليست / عندهم، أو [يؤدي] إلى ٢٣٥ و
فساد تصرفاتهم بحسب الإدراك. وإنما قلنا: إنه تزول ثقتهم بما يشاهدونه، لأنه يلزمهم أن يجوّزوا في الخردلة أن تكون بعظم الجبل، لكن الموانع التي لا طريق إلى العلم بها تمنع من إدراك الأجزاء التي هي بعظم الجبل، ويلزمهم أن يجوزوا أن على من يرونه من الناس رؤوساً كثيرة وفي أوجههم أعيناً، لكنهم لا يرونها لتجويز هذه الموانع، ويلزمهم أن يجوزوا أن بحضرتهم فِيَلة وعساكر وأصواتاً هائلة، لكنهم لا يشاهدونها ولا يسمعونها، ويلزمهم أن بين أيديهم جبالاً وحيطاناً تصدمهم إن أرادوا المشي إلى قدام، أو آبارًا يهوون فيها، أو نيراناً يقعون فيها، فيلزمهم أن يمشوا كمشي الضرير الذي يجوّز أن يكون بين يديه ما ذكرناه. فصح أن تجويز ما ذكرناه يؤدي إلى فساد تصرفاتهم بحسب الإدراك وإلى نفي العلم بما يعلمون نفيه.

وكما يلزم من ذلك فساد هذه العلوم الضرورية فكذلك يلزم فساد العلوم المكتسبة بأن يجوّزوا في كل دليل يستدلون به على إثبات أمرٍ شُبَهاً قادحة لا طريق لهم إلى العلم بها، فلا يؤدي النظر فيه إلى العلم بإثبات أمر، بل يلزم أن يجوّزوا أن يكون / على نفي ذلك الأمر دليل لا طريق إلى العلم به، وكذلك ٢٣٥ ظ
يلزم تجويز أدلة تدل على إثبات ما دل الدليل على نفيه. وفي ذلك فساد العلوم المكتسبة كفساد الضرورية.

واحتج قاضي القضاة رحمه الله في شرح الجمل والعقود لنفي تجويز ما لا طريق إلى العلم به بأن تجويز ما هذا حاله يلزم منه تجويز معانٍ[2] في المحل لا

---

١. أن: او ٢. معانٍ: معاني ـ.

طريق إلى العلم بها. ومتى جوّزنا ذلك لم نعلم إثبات علة لمعلول ولا ضد لمتضاد ولا إثبات فعل لقادر، فكان يبطل ما علمناه من استحقاق المدح والذم بالأفعال. وإنما قلنا ذلك لأنا كنا نجوّز أن لا يكون المؤثر في ذلك الحكم هي العلة، بل المؤثر فيه هو شيء لا طريق إلى العلم به؛ وأن المنافي للضد ليس هو ما علمناه ضدًا، بل هو شيء آخر لا طريق إلى العلم به، وكذلك المؤثر في مقدور القادر ليس هو القادر بل ما نجوّزه مما لا طريق إلى العلم به.

والذي ألزمناه من الجهالات أظهر، وإن كان يلزمهم ما ذكره أيضاً، لأن المجوّز لما لا طريق إلى العلم به لو ارتكب وقال: لستُ أعلم العلل التي تثبتونها ولا أعلم ضدًا معيّناً لمتضاد ولا فعلاً لفاعل، لم يعدّ مكابرًا عنده، لأن كل
٢٣٦ و هذه العلوم هي مكتسبة عنده / يمكن العاقل دفعها. فإلزام ما لا يمكن دفعه أولى. وإنما قلنا: إن ما يؤدي إلى الجهالات يجب نفيه، لأنه إذا لم يجز أن نجهل ما نعلمه ضرورة، ولا ما نعلمه بالاكتساب، لم يجز أن نثبت ما يؤدي إلى جهل ما نعلمه.

فإن قيل: فإنكم أثبتم ما لا طريق إلى العلم به ولا هو معلوم بنفسه، لأنكم أثبتم صانع العالم قديماً. فاقتضى ذلك أنه كان ثابتاً قبل أن يفعل فعلاً، وفعله هو الطريق إلى العلم به. فصح ثبوته في بعض الأحوال ولا طريق إلى العلم به. وإذا جاز ذلك في بعض الأحوال جاز إثبات ما لا طريق إلى العلم به في جميع الأحوال، قيل له: إنا قد قلنا: إنه لا يجوز إثبات ما لا يصح أن يكون إلى العلم به طريق أصلاً، لأن تجويزه يؤدي إلى الجهالات من الوجه الذي بينا. وهذا لا يلزم على[1] إثبات قديم سابق على طريق العلم به، لأنه وإن لم يثبت عليه دليل في بعض الأحوال، فإنه ما من حال إلا وكان يصح أن يكون عليه فيها دليل، لأنه ما من حال إلا ويصح أن يفعل فيها ما يكون دليلاً عليه.

١. على: عليه

فقد أثبتنا بإثبات القديم ما يصح أن يكون عليه دليل، ففارق ما نحن فيه.

فإن قيل: إنكم / تجوّزون ثبوت ما لا دليل عليه قبل استدلالكم على ٢٣٦ و
نفيه، ولا يفسد هذا التجويز شيئاً من علومكم الضرورية ولا المكتسبة. وإذا لم يفسد هذا التجويز شيئاً من العلوم في بعض الحالات فكذلك في جميعها، قيل له: إن المفسد لما ذكرناه من العلوم ليس هو نفس هذا التجويز حتى يجب أن يكون مفسدًا للعلوم في جميع الأحوال، بل المفسد لذلك ما يؤدي إليه نظرنا من أن هذا التجويز يقتضينا تجويز ما لا طريق لنا إلى العلم به من الموانع عن إدراك المدركات. ويجوز أن لا نذكر في حال تجويزنا لما هذا حاله أنه يقتضينا تجويز ما يؤدي إلى الجهالات، فلا نمتنع منه، ثم إذا علمنا بعد النظر أنه يقتضينا تجويز ما يؤدي إلى الجهالات امتنعنا منه. وكذا هذا قولنا في تجويز كل ما يؤدي إلى المحال إذا علمنا أنه يؤدي إلى ذلك بعد النظر، فإنا قبل النظر لا نمتنع منه؛ وبعد النظر نمتنع منه.

فإن قيل: ألستم تجوّزون ثبوت كثير من الأمور لا طريق لكم إلى العلم بها، نحو تجويزكم كون جبرئيل عليه السلام بحضرتكم، ولا طريق لكم إلى العلم
٢٣٧ و بكونه عندكم، ولم يؤد تجويزكم لذلك إلى شيء من الجهالات؟ / فما أنكرتم أن لا يؤدي تجويز ما ذكرتم إلى الجهالات؟ قيل له: إن تجويزنا كون جبرئيل عليه السلام بحضرتنا هو تجويز أمر لنا إلى العلم به طريق، غير أنه منع مانع معقول من حصول ذلك الطريق، فتوقفنا في كونه عندنا ونفي كونه عندنا. يبين هذا أن جبرئيل عليه السلام هو جسم وهو من جنس المرئيات، ولهذا يراه الملائكة عليهم السلام، إلا أنه جسم رقيق، والرقة مانع في حقنا من رؤيته. فلما صح أن يكون لنا إلى العلم بكونه عندنا طريق، لكنه منع من حصوله مانع معقول، اقتضى العقل تجويز كونه عندنا وتجويز أن لا يكون، إذ ليس لنا دليل على كونه أو على نفي كونه. فلم يكن تجويز كونه عندنا هو نظير تجويز ما لا يصح أن يكون إلى العلم به طريق.

فإن قيل: لستم بأن تنفوا ما لا طريق لكم إلى العلم بثبوته، وتستدلوا بنفي

الطريق إلى العلم بثبوته على نفي ثبوته، بأولى من أن يقول مخالفكم بثبوته، ويستدل بذلك بنفي الطريق إلى العلم بنفيه، قيل: إن دليلنا على نفي ثبوت ما لا طريق إلى العلم بثبوته ليس هو أنه لا دليل على ثبوته فيلزم ما قلته. وإنما دليلنا على نفيه هو أن تجويز ثبوته يؤدي إلى الجهالات من حيث أن تجويزه يقتضينا
٢٣٧ ظ تجويز ما / يفسد العلوم، فوجب نفيه. وليس كذلك تجويز ما لا طريق إلى العلم بنفيه، لأن تجويز انتفاء ما هذا حاله لا يؤدي إلى انتفاء شيء من العلوم، بل يقرر العلوم. فلم يجب أن يحكم بثبوته لانتفاء الدليل على نفيه.

فإن قيل: ما تعنون بقولكم: إن ما لا يصح أن يكون إلى العلم به طريق؟ أتعنون به ما لا طريق إليه من جهة العقل، أو تعنون به ما لا طريق إليه من جهة العقل والسمع جميعاً؟ فإن عنيتم الأول فقط لزمكم أن تنفوا الشرعيات، لأنه لا طريق إلى العلم بها من جهة العقل، ويلزمكم أن تنفوا تفاصيل الثواب والعقاب، لأنه لا طريق إليها أيضاً من جهة العقل. وكذلك الغيوب التي يختص تعالى بالعلم بها لا طريق لكم إلى العلم بها من جهة العقل، فاقضوا بنفيها. وإن عنيتم الثاني، وهو ما لا طريق إلى العلم به أصلاً، لا من جهة العقل ولا من جهة السمع؛ قيل لكم: وما أنكرتم فيما لا يُعلم بنفسه ولا طريق إليه من جهة العقل أن يكون الطريق إليه هو السمع؟ فيلزمكم أن تجوزوا ثبوت ما تنفونه مما لا طريق لكم إلى العلم به من جهة العقل؛ قيل له: بل نعني بذلك ما[1] لا
٢٣٨ و يصح أن يكون إلى العلم به طريق من جهة العقل فيما / طريقه العقل، وما لا طريق إليه من جهة السمع فيما طريقه السمع. يبين هذا أنا لو لم نقطع على انتفاء ما لا يصح أن يكون إلى العلم به طريق من جهة العقل فيما طريقه العقل، وتوقفنا في ثبوته لجواز ثبوت دليل سمعي عليه، أدى تجويز ذلك إلى فساد العلوم الضرورية والمكتسبة من الوجه الذي بيناه، ومتى فسدت العلوم

---

١. ما: ان ما

المكتسبة لم يصح ثبوت دلالة السمع. وليس يجوز أن نتوقف في نفي ما لو توقفنا في نفيه لتجويز دليل سمعي على ثبوته أدى إلى بطلان دليل السمع أصلاً. فأما إذا ثبت دليل السمع، وجوّزنا ما يصح أن يكون دليل السمع طريقاً إلى ثبوته، ونظرنا فعلمنا انتفاء أدلة السمع على ثبوته؛ فإنا نقطع على نفي ذلك. ولهذا ننفي صلاةً سادسة لما علمنا انتفاء أدلة السمع على ثبوتها. فأما تفاصيل الثواب والعقاب فذلك مما إلى العلم به طريق لأنها من جنس المدركات إلا أنها معدومة الآن، فإذا وجدت كان لنا إلى العلم بها طريق. فليس ذلك مما نحن فيه بسبيل. وكذلك الغيوب التي يختص تعالى بالعلم بها لسنا نعني بها أنها لا طريق إلى العلم بها أصلاً، بل يصح أن يكون إليها طريق غير أن طريقها فائت عنا. /
والله تعالى يعلم الأشياء لا بطريق، فصح أن يختص بالعلم بها دوننا. ٢٣٨ ظ

وأما مصالح الشرع فإنا قبل النبوة لا نجوّز ثبوتها للمعنى الذي قدمناه، وهو أن تجويزه لأمر لا يصح أن يكون إلى العلم به طريق. فأما بعد دعوى النبوة أو ثبوت النبوة فإنا نجوّز أن تصير مصلحة لنا؛ لأن تجويزها في هذه الحالة هو تجويز لأمر يصح أن يكون لنا إلى العلم به طريق؛ فصح تجويزه؛ ولم يؤد إلى شيء من الفساد. فثبت بما ذكرنا صحة هذه الطريقة.

فأما إن عنى بالمائية الحالة التي يثبتها الشيخ أبو هاشم فقد ذكر قاضي القضاة رحمه الله في المحيط أن المحكيّ عن كل العلماء الموحدين إلى زمن الشيخ أبي هاشم رحمه الله أن الله تعالى يختص لنفسه بأنه قادر عالم حي، وقالوا: إنه تعالى يخالف غيره من الذوات بوجوب هذه الصفات، وهو قول الشيخ أبي علي رحمه الله. وقال أبو هاشم: إنه يختص بحالة ذاتية سوى هذه الصفات بها يخالف غيره من الذوات، ولكونه عليها وجب كونه عالماً قادرًا حيّاً موجودًا. واستدل مثبتو هذه الحالة لإثباتها بطريقين، أحدهما أنه قد وجب كونه تعالى قادرًا عالماً حيّاً؛ ولم يجب ذلك لغيره، فلولا اختصاصه في ذاته بحالة توجب
هذه الصفات لم يكن بأن تجب / له أولى من أن تجب لغيره. ٢٣٩ و

ولقائل أن يقول: إنما وجبت له هذه الصفات لنفسه المخصوصة، ويقال لكم: أليس اختصت ذاته تعالى بهذه الحالة دون غيره، فلمَ صارت ذاته أولى من غيره؟ إن قلتم: اختص بها لحالة أخرى، أدى ذلك إلى ما لا نهاية له من الصفات. وإن قلتم: اختص بها لذاته، لا لأمر زائد، قيل لكم: فقولوا بمثله في هذه الصفات واستغنوا عن هذه الحالة. فإن قلتم: إنّ اختصاصه بها لا يعلَّل، لأنه بأي شيء عُلل فسد، ولأن تعليلها يؤدي إلى ما لا نهاية له من الصفات، قيل لكم: فامتنعوا من تعليل هذه الصفات بحالة سوى ذاته تعالى لأن تعليلها بحالة يؤدي إلى ما لا نهاية له.

وأما الطريق الثاني فهو أن ذاته تعالى مخالفة[1] لسائر الذوات. وكل ذات تخالف غيرها فإنها[2] لا تخالفها إلا بحالة ذاتية. فإذًا تختص ذاته تعالى بحالة ذاتية. وإنما قلنا: إن ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات لأنه تعالى يجب له من الصفات من نحو كونه قادرًا عالماً حيّاً قديماً ما لا يجب لغيره، فصح أنها مخالفة لسائر الذوات. وإنما قلنا: إن الذات لا تخالف غيرها إلا بحالة ذاتية، ثم قسموا
٢٣٩ ظ الوجوه التي لأجلها / تعلل الأحكام ويصح أن يقال: إن المخالف يخالف لأجلها، وأبطلوا الكل إلا الصفة الذاتية.

ولقائل أن يقول: إن الذات تخالف غيرها لنفسها ولا تفتقر إلى حالة ذاتية، وينبغي أن يُتبين أولاً حقيقة المخالفَيْن، ثم يُنظر هل كون الشيء مخالفاً لغيره حكم أزيد من حقيقة الذاتين المختلفتين أم ليس ذلك بأزيد من حقيقتهما؟ لأنه إذا لم يكن حكماً أزيد مما ذكرنا لم يمكن أن يعلل بأحد وجوه التعليل. وشيوخنا أصحاب أبي هاشم رحمة الله عليهم يسلكون في ذلك مسلك الأحكام والعلل، وشيخنا أبو الحسين رحمه الله يقول: إن المخالفة ليست بحكم يطلب مؤثره، وإنما هو علم بافتراقهما في أمر نريد أن نعرف تفصيله. ونحن نذكر كيفية

١. مخالفة: مخالف ٢. فإنها: فانه

استدلالهم لذلك. أما حقيقة المختلفين فقد قال شيوخنا أصحاب أبي هاشم: إن المختلفين هما اللذان لا يسدّ أحدهما مسدّ الآخر فيما يرجع إلى ذاته من الأحكام، وربما يقولون: هما اللذان لا يشتركان فيما يجب لكل واحد منهما، ويصح عليه، أو يستحيل عليه، من الأحكام الذاتية. وأما المثلان فهما اللذان يسد أحدهما مسد الآخر فيما يرجع إلى ذاتيهما من الأحكام، أو يشتركان فيما يجب لهما، / ويصح ويستحيل عليهما، من الأحكام الذاتية. ٢٤٠ و

وقال شيخنا أبو الحسين رحمه الله: إن المختلفَين هما المتباينان في أمر ما، والمثلان هما المتفقان في أمر من الأمور. وينبغي أن يقال: إن المختلفين على الإطلاق هما المتباينان في أمر من الأمور، لأن المعقول من قولنا: مختلفان، أن أحدهما ليس كالآخر إما بأن لا تكون ذاته كذات الآخر أو يختص أحدهما بأمر ليس للآخر. فأما المختلفان من جهة الذات فهما اللذان ليس ذات أحدهما كذات الآخر، ثم يتبع ذلك أن لا يسد أحدهما مسدّ الآخر فيما يرجع إليهما من الأحكام الذاتية. والأحكام الذاتية هي التي تجب، أو تصح، أو تستحيل، على الذات لا لأمر زائد على ذاته. وإذا عُرف هذا في المختلفين فاعلم أن المثلين يفارق إطلاقهما إطلاق المختلفين، لأنه يُفهم من إطلاق المثلين أنهما مشتركان في جميع الوجوه إلا فيما لا يمكن اشتراكهما فيه. فإذا أضيف التماثل فقيل: هما مثلان في الذات أو في كذا، أفاد اشتراكهما في ذلك خاصةً. وإنما أطلق الشيخ أبو الحسين رحمه الله القول في المثلين، فقال: هما المشتركان / في أمر من ٢٤٠ ظ الأمور، لأنه ذكره في مقابلة المختلفين. ولما قال في المختلفين: إنهما اللذان لا يشتركان في أمر من الأمور، قال في المثلين ما قاله. غير أنهما يفترقان في الإطلاق على ما ذكرنا، والتحاكم في ذلك إلى ما يُفهم من إطلاق كل واحد منهما.

واستدل أصحاب أبي هاشم على أن المختلفين إنما يختلفان بحالة ذاتية، فقالوا: ليس يخلو إما أن يختلفا لا لوجه أو لوجه. ولا يجوز أن يختلفا لا لوجه لأنه

ليس بأن يختلفا لذلك بأولى من أن يتماثلا، فإذًا لا بد في المخالفة من وجه. ثم ذلك الوجه إما أن يكون هو ذاتاهما، ولا شبهة أنهما مشتركان في كونهما ذاتين، ولا يجوز أن يختلفا لأمر قد اشتركا فيه.

ولقائل أن يقول: إن من يقول: إنهما يختلفان لذاتيهما، إنما يعني به أن ذات أحدهما ليست[١] كذات الآخر، نحو الجسم والسواد، والجسم ليس كالسواد، ولا يعني به أنهما مختلفان لأنهما ذاتان على الإطلاق، ولا أن كل واحد منهما يُسمى ذاتاً. يبين هذا أنكم إذا قلتم: إنهما مختلفان لحالة ذاتية، أمكن أن يقال لكم: إنهما مشتركان في أن كل واحد منهما مختص بحالة ذاتية، فكيف يختلفان
٢٤١ و لأمر قد اشتركا فيه؟ / فلا بد من أن تقولوا في الجواب: إنا لم نقل: إنهما يختلفان لأنهما مختصان بحالة ما، فيلزم ما قاله السائل، وإنما قلنا: إنهما يختلفان لأن كل واحد منهما يختص بحالة ليست كحالة الآخر. فكذلك هذا هو جواب من يجعل الاختلاف واقعاً بنفس الذات.

قالوا: وإذا بطل أن يختلفا لذاتيهما فلا بد من أمر زائد على ذاتيهما، وذلك إما نفي أو إثبات. والإثبات إما راجع إلى الذات أو منفصل عنها[٢]، والمنفصل نحو الفاعل أو العلة. أما الفاعل فبأن يقال: إن الفاعل جعلهما مختلفين. فإن أريد بذلك أن الفاعل أثبت لهما صفتين اختلفا لأجل الصفتين، أو أريد أنه أوجد فيهما معنيين اختلفا لأجلهما، فستتكلم في ذلك. وإن أريد أنه جعلهما مختلفين ابتداءً من دون أن يوجد فيهما علتين أو يثبتهما على صفتين لم يصح، لأن الاختلاف يرجع إلى الذاتين، فلا بد من أن يستبدّ أحدهما بأمر ليس للآخر حتى يُعقل الاختلاف بينهما. فكان ينبغي فيمن لا يعرف أن الفاعل جعلهما كذلك أن لا يعلمهما مختلفين، ولا متماثلين أيضاً، لأن التماثل في ذلك كالاختلاف في أنه
٢٤١ ظ يجب أن يكون / بالفاعل على قول هذا القائل، وذلك محال. فأما أنهما يختلفان

---

١. ليست: ليس ٢. عنها: عنه

لعلة، فإن أريد به أن العلة توجب لها صفتين يختلفان لأجل تينك[1] الصفتين، فستتكلم في ذلك. وإن أراد أنهما يختلفان لأجل قيام العلتين بهما فحسب، لا لأنهما توجبان لها صفتين، لم يخل إما أن تكون العلتان مختلفتين أو لا. فإن لم تكونا مختلفتين لم يجز أن تختلف الذاتان لأمرين غير مختلفين.

فإن قيل: إن العلة بها يقع الخلاف، فلم يجز أن تخالف غيرها لأنها خلاف؛ قيل له: إنا نعلم ضرورة في كل شيئين أن أحدهما إما يسد مسدّ غيره فيما يرجع إلى ذاته، أو لا يسد مسدّه في ذلك، إذ[2] نعلم أن كل شيئين فإما أن يكون أحدهما كالآخر أو لا يكون كالآخر، ولا نعقل بين ذلك واسطة. فمتى اعتقدنا علتين لها اختلفت[3] الذاتان؛ فلا بد من أن نعتقد أن إحداهما كالأخرى أو ليست كالأخرى. وإذا لم ننفك من هذا الاعتقاد، لم ننفك من اعتقاد كونهما مختلفتين أو متماثلتين[4]، ولا يؤثر في ذلك العبارات بأن نمتنع من هذا الاعتقاد لأجل أن العلتين تسميان بأنهما خلاف. وإذا كانتا مختلفتين، لم يكن بد من علتين تختلفان لها على هذا القول، / فيؤدي ذلك إلى علل لا نهاية لها. ولا بد ٢٤٢ و
من أن تختص تانك[5] العلتان بالعلتين الموجبتين لاختلاف الذاتين حتى تختلفا لأجلهما، وذلك يقتضي حلولها في العلتين، وذلك محال.

وبمثل ما ذكرنا يبطل وقوع الخلاف بالصفات الموجَبة عن العلل، فلا بد من أن يرجع ذلك الأمر إلى المختلفين. وذلك إما ثبوت صفة لها أو نفي صفة عنها. أما الصفة الثابتة فإما أن تكون متجددة كالصفات الثابتة عن الفاعل كالحدوث أو عن العلل ككون المحل متحركاً أو كون الحي مريدًا، أو موجَبة عن الذات ككون الجوهر متحيزًا، أو موجَبة لا عن الذات ولا عن العلة ككون الحي مدرِكاً. وكل ذلك لا يؤثر في وقوع الخلاف، لأن مخالفة الذات تسبقها،

---

١. تينك: تلك ٢. إذ: أو ٣. اختلفت: اختلف
٤. مختلفتين أو متماثلتين: مختلفين او متماثلين ٥. تانك: تلك

ولأن المختلفات تشترك في الحدوث والإدراك والإرادة، فلم يجز أن يقع بها الخلاف.

فأما نفي الصفة فلا مدخل له في المخالفة الذاتية لما بينا أن جهة المخالفة لا بد من أن تكون أمرًا يرجع إلى الذات، ليس لغيرها[١] ذلك الأمر. وقد تشترك المختلفات في نفي صفات عنها ونفي أمور عنها، فأما إن أريد بالنفي نفي الصفة
٢٤٢ ظ الذاتية عن غيرها فقد ألزم / شيخنا أبو الحسين من يجعل الحالة الذاتية جهةً للمخالفة، وقال: ما أنكرتم إن تنتف[٢] هذه الصفة عن ذات أخرى من دون أن تختص تلك الذات بصفة أخرى أن تختلفا لذلك؟ قال: والصحيح من الجواب أنه كان يصح وقوع الخلاف بذلك لولا ثبت عند شيوخنا أن كل ذات لا بد من أن تختص بصفة ذاتية تُعلم عليها على التفصيل. وهذا الذي ألزمهم إنما يصح في المخالفة المطلقة. فأما المخالفة الذاتية فلا يصح إلا في ذاتين كل واحدة منها حقيقة في نفسها، أو تختص بحالة ذاتية على قول الشيوخ. ولا يصح أن يخالف تعالى غيره بكونه واحدًا وغنيًا، لأن ذلك يرجع إلى النفي. وعلى أنه، إن أريد بكونه واحدًا أن ذاته لا يصح فيها الانقسام والتجزؤ، فقد شاركه في ذلك الجوهر. وإن أريد به أنه لا مثل له، فقد شاركه في ذلك القدرة على قول الشيوخ، لأن كل قدرة لا مثل لها على قولهم. فإن أريد به أنه واحد في الإلاهية بكونه إلاهاً يرجع إلى كونه مما يليق به العبادة. وإنما يليق به العبادة لكونه تعالى قادرًا على اختراع الأجسام والحياة. وسنتكلم في كونه تعالى قادرًا،
٢٤٣ و هل يصح أن يكون جهة في / مخالفة ذاته تعالى لسائر الذوات؟ فلم يبق بعد بطلان هذه الأقسام إلا أنه تعالى يخالف غيره من الذوات بحالة ذاتية ليست إلا له، كما يقوله الشيخ أبو هاشم، أو بكيفية صفاته: نحو كونه قديماً، ووجوب كونه قادرًا عالماً حياً، كما يقوله الشيخ أبو علي رحمه الله.

---

١. لغيرها: لغيره ٢. تنتف: تنتفي

واحتج أصحاب الشيخ أبي علي لقولهم، فقالوا: إنه لا طريق إلى إثبات صفة زائدة على صفاته التي دل عليها الفعل، وليست معلومة بنفسها، فلا يجوز إثباتها. وقد ثبت [أن] ذاته تعالى مخالفة لغيرها من الذوات، ولا بد للمخالفة من جهة، ولا وجه في ذلك إلا ما ثبت بالدليل من وجوب هذه الصفات له تعالى. ولأنه تعالى قادر لذاته ولا يشاركه في هذه الصفة غيره، لأنه لا يتعلق بمقدوره قادر آخر. فقد اختص بصفة ذاتية ليست إلا له بالاتفاق، فلا حاجة إلى صفة أخرى ليقع بها الخلاف. يبين ذلك أنه لو وجب إثبات صفة زائدة لكان وجه إثباتها هو أنه لا بد في المخالفة من صفة ذاتية ليست لغيره من الذوات، وهذا حاصل في صفته تعالى بكونه قادرًا. فلو وجب مع ذلك إثبات صفة أخرى / لوجب إثبات صفة ثالثة إلى غير غاية. ٢٤٣ ظ

واحتج الناصرون لمذهب أبي هاشم بأن المخالف لا بد من أن يختص بصفة ليست لمخالفه على ما تقدم. وإذا كانت المخالفة ذاتية فلا بد من أن تكون تلك الصفة ذاتية. فأما كونه تعالى حيًا قادرًا عالمًا موجودًا فلا يصح أن يقع بها الخلاف، لأنا نشاركه في هذه الصفات، ولا يجوز أن تقع المخالفة بما وقع فيه المشاركة. فأما وجوب هذه الصفات له تعالى، فإن أريد به نفي زوالها أو نفي أضدادها أو استغناؤها عن فاعل، لم يجز أن يؤثر في الخلاف لما بينا أنه لا بد في جهة الخلاف أن تكون أمرًا ثابتًا راجعًا إلى الذات. ولقائل أن يقول: إن نفي زوالها هو نفي النفي، وذلك إثبات، ونفي الضد والاستغناء عن فاعل يتبع وجوب الوجود. فوقوع الخلاف بذلك يرجع إلى الإثبات لا إلى النفي.

قالوا: فإن أريد به استمرار ثبوتها فالاستمرار لا يؤثر في الخلاف بعد الاشتراك في تلك الصفة. ألا ترى أنا لو قدّرنا سوادين، قديمًا ومحدثًا، ثم أدركناهما لم نفصل بين ذاتيهما، وإن كان أحدهما قد استمر كونه سوادًا لم يزل، / ولم يكن الثاني كذلك. ولأن وجوب الصفة يرجع إلى الصفة، لا إلى الذات، فلم يصح وقوع الخلاف به إلا أن يقال: إن كون الذات ~~مما~~ يجب لها الصفة ويقع بها ٢٤٤ و

الخلاف. فيقال لهم: فلمَ كانت الذات مما يجب لها الصفة، لأنها توجب الصفةَ لنفسها، أو لأن الصفة لنفسها تجب لها؟ فإن قالوا بالأول قيل لهم: أفتوجب الصفةَ لنفسها لأنها ذات مطلقة أو لأنها ذات مخصوصة؟ والأول يقتضي أن توجب كل ذات لنفسها تلك الصفة، والثاني يقتضي أنه لا بد في كونها ذاتاً مخصوصة من صفة تختص بها. وفي ذلك رجوع إلى قول أبي هاشم، لأن أبا علي يسلم أنه لا بد في كون الذات مخصوصة من صفة، ومن يقول: هي مخصوصة بنفسها، لا يلزمه ذلك. وإن كانت الصفة تجب لها لنفس الصفة، لا لأجل الذات، لزم أن تجب تلك الصفة لكل ذات بنفسها.

فإن قالوا: أليس الصفة التي يثبتها أبو هاشم لا يعللها بكون ذاته ذاتاً مطلقة، لأنه يلزم أن تجب لكل ذات، ولا يعللها بكونها ذاتاً مخصوصة أخرى، فيلزم إثبات صفة، ولا توجب الصفةَ لها بنفسها، فيلزم أن تجب لكل[1] /
٢٤٤ ظ ذات، بل يقول: إن ذلك حكم لا يعلل؟ فما أنكرتم من مثله أن نقوله في وجوب الوجود؟ قيل لهم: إنكم متى قلتم بذلك فقد أوقعتم الخلاف بأمر قد اشتركنا فيه، لأن بوجوب الوجود لا تباين ذاته ذواتنا ولا وجوده وجودنا، لأن بوجوبها لا يخالف معناها معنى وجود غيرها، فصح أنه لا بد من صفة زائدة على هذه الصفات وكيفية ثبوتها له تعالى. ولما كان طريقنا إلى إثبات هذه الصفة هي وجوب هذه الصفات عبّرنا عنها وقلنا بأنها هي الصفة التي لأجلها يجب له تعالى كونه موجودًا حيًّا قادرًا عالماً. وبان بذلك قول الشيخ أبي هاشم عن قول ضرار، لأن ضرارًا قال: إنه لا طريق إلى العلم بالمائية، وإنه لا يعلمها إلا الله تعالى.

فأما اختصاص القديم تعالى بصفة القادر فقد أفسدوه بأنا نشاركه في قبيل هذه الصفة، فلم يجز أن تقع بها المخالفة. والجواب: إنه إذا لم تقع المشاركة في

---

١. لكل: مكرر في الأصل

نفس الصفة ولا في حكمها، وهو صحة حدوث ما لا يُقدر عليه بالقدرة، لم يبق لقولكم: إنا نشاركه في قبيل هذه الصفة، إلا أن كل واحدة منهما[1] تسمّى بأنها صفة / قادر، والمشاركة في الاسم لا تمنع من المخالفة. ألا ترى أن السواد ٢٤٥ و
والبياض يسميان بأنهما لون مع اختلافهما؟ واحتجوا أيضاً بأنه لو وقعت المخالفة بصفة القادر لخالف بعضنا بعضاً، لأن صفتنا بكوننا قادرين مختلفة، فصح أن هذه الصفة لا تكفي في وقوع الخلاف بها. فإن اعتبرتم كونها ذاتية قيل لكم: فإذًا لا بد من اعتبار كيفيتها في وقوع الخلاف بها، وقد بينا أن كيفية الصفة لا تؤثر في وقوع الخلاف. والجواب: إن المخالفة الذاتية لا بد فيها من كون الصفة ذاتية، فإن عنيتم بكيفية الصفة هذا الوجه لم نأبه. ألا ترى أن صفة الجوهر لو لم تكن ذاتية لما وقع بها الخلاف؟ واحتجوا أيضاً بأن صفة القادر مشروطة بكونه حيّاً، وليس يقع الخلاف بالصفة المشروطة. يبين هذا أن كونه حيّاً أسبق منه في الرتبة وأخص بالذات منها. فإذا لم تقع المخالفة بكونه حيّاً فأولى أن لا تقع بكونه قادرًا. وهذا ما احتج به الفريقان لنصرة قولهم.

وأما شيخنا أبو الحسين رحمه الله فقد بينا معنى الاختلاف / على قوله. ٢٤٥ ظ
ويمكن إبطال الأقسام التي أبطلها الشيوخ، وكذلك إبطال المخالفة بصفة ذاتية أو غير ذاتية، على قوله بطريقة واحدة، فيقال: إن الذات هي ما كانت حقيقة في نفسها، ومتى كانت كذلك صح أن يتصور قيام الصفة أو العلة بها، أو تصرف الفاعل فيها، فيجعلها على حكم أو صفة. وإذا كان الأمر كذلك لم يصح أن يقال: إنها تخالف غيرها بصفة أو لوجوب صفة أو علة أو فاعل أو أمر من الأمور زائد على حقيقتها، لأن كل زائد[2] يتصور لها بعد كونها حقيقة في نفسها، والعلم بأنها تخالف غيرها، أو توافق، تابع لكل حقيقة في نفسها. ولهذا متى تصورناها حقيقة في نفسها لم يمكنّا أن نتصورها لا مخالفة لغيرها ولا

١. [illegible] نها ٢. زائد: [illegible]

موافقة، بل لا بد من أن نعتقد أنها إما كالذات الأخرى أو ليست كالذات الأخرى. فإذا كان العلم بمخالفتها تابعاً لما ذكرناه كان العلم بمخالفتها الذاتية سابقاً للعلم بكونها على أمر من الأمور زائد عليها. وإذا صح ذلك فكيف يصح أن يقال: إن ذاتها تخالف غيرها لأمر زائد عليها؟ . . .

الجز الثالث من
كتاب المعتمد في أصول الدين

تأليف الشيخ الإمام ركن الدين محمود بن محمد الملاحمي رحمه الله/

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله وبه نستعين ١ ظ

باب القول في استحالة الأعضاء عليه تعالى

ذهب شيوخنا وجماعة غيرهم ممن لا يقول بالتشبيه إلى أن الأعضاء تستحيل على الله تعالى، وذهبت المجسّمة إلى أن الله تعالى أعضاء هي أجسام نحو اليد والوجه والعين إلى غير ذلك مما توهموا أنه ورد به القرآن. فأما الكلّابية والأشعرية فذهبت إلى أن ما في القرآن من اليد والوجه إلى غير ذلك فهو صفات لله تعالى قديمة قائمة بذاته، وقالوا: إن لله تعالى يدًا هي[1] صفة وتسمى يدين، وربما يقولون: كل واحدة[2] منهما يمين وليست[3] بجارحة، وكذا قالوا أيضاً في سائر ما في القرآن من الآيات التي بظاهرها تفيد إضافة الجارحة إليه تعالى. وقالت الكرامية: إنا لا نعرف معاني ما ورد به القرآن من إضافة الجوارح إليه تعالى؛ فنقول: لله تعالى يد ووجه، وليست بجارحة ولا صفة، ونكل علمه إلى الله تعالى.

---

١. هي: هو ٢. واحدة: واحد ٣. ليست: ليس

ونحن نبطل أولاً قول الكلابية والأشعرية، ثم قول الكرامية، ثم قول المجسمة، لأن قول المجسمة داخل بطلانه فيما قدمناه وسنشير إليه هاهنا، ونذكر تأويل الآيات التي يتعلّقون بظواهرها، إن شاء الله تعالى. فالذي يبطل قول الأشعرية هو أن يقال لهم: إن هذه الصفات التي اثبتموها ليست معلومة بنفسها، ولا طريق إلى العلم بها من جهة العقل، ولا من جهة السمع، فوجب نفيها، لأن إثباتها يؤدّي إلى الجهالات. وقد استقصينا هذه الطريقة عليهم فيما يثبتونه من العلم والقدرة، وبيّنّا هناك كيف يؤدي إثبات ما لا طريق إلى العلم به إلى الجهالات.

فإن قالوا: ولم زعمتم أنه لا دليل على هذه الصفات من جهة السمع، وقد سمعتم الآيات التي ورد بها القرآن التي فيها ذكر اليد والوجه الى غير ذلك؟ فإذا
٢ و لم يصح حملها على ظواهرها وجب حملها على أن المراد بها إثبات صفات / لله تعالى، قيل لهم: إنه ليس في هذه الآيات ما يدل على الصفات التي تذهبون إليها، لأنه ليس فيها تصريح بأن اليد صفة له تعالى ولا غير اليد، فلو دلت على هذه الصفات لدلت عليها إما بحقيقتها[1] أو مجازها، وحقيقتها إنما تقتضي ما يذهب إليه المشبّهة، ومجازها يشهد لما نتأولها عليه. ومعلوم أنه لا يمكن أن يدّعى فيها عرفٌ شرعي ولا لغوي، فيقال: إنها تدل على هذه الصفات شرعاً أو عرفاً، لأن أهل اللغة وأهل الشرع لا يفهمون من قولنا «يدين» و«أعين» أنه صفة لذات، فكيف تدل هذه الآيات على ما ذكرتم؟ ومتى حملتم هذه الآيات على معانٍ لا يدل عليها وضع أهل اللغة وعُرفها ومجازها، ولا عرف الشرع، لزمكم ما لا قِبل لكم به، وقيل لكم: جوّزوا في جميع القرآن أن يعني به تعالى معاني لا يدل عليها خطاب القرآن في لغة العرب ولا في عرف الشرع، وينسدّ عليكم الطريق إلى معرفة مراد الحكيم في خطابه. وفي ذلك من الجهالات

١. بحقيقتها: بحقيقها

ما لا خفاء به، وتُلزَمون أن تثبتوا لله تعالى جدًّا هو صفة قائمة بذاته لأنه نطق به القرآن في قوله تعالى ﴿ وَأَنَّهُ تَعَالَى جَدُّ رَبِّنَا (٧٢ الجنّ ٣) ﴾. وهذا، وإن كان حكاية منه تعالى عن الجن، لكنه تعالى لم ينكر عليهم ما قالوه، بل مدحهم بذلك.

فإن قالوا: إن الجدّ في اللغة هو العظمة، فأمكن حمل الآية عليها، وليس كذلك [آية] اليد والوجه لأنه لا يمكن حملها على الظاهر فوجب حملها على إثبات صفة له تعالى، قيل لهم: إنه من يحمل آية اليد والوجه [على معان][1] لم يستعمل فيها اسم اليد والوجه لا يأمن أن يريد تعالى باسم الجدّ معنى يشبه المعاني التي ذكرها في اليد والوجه، فاحملوا على ذلك اسم الجدّ ولا توجبوا حمله على ما هو معهود في اللغة. فإن قالوا: إن قوله تعالى ﴿ وَلَمْ يُولَدْ (١١٢ الإخلاص ٣) ﴾ يمنع من حمل آية الجدّ على أن له تعالى جدًّا، قيل لهم: إن قوله تعالى ﴿ وَلَمْ يُولَدْ ﴾ يمنع من إثبات جدّ له هو أبو[2] أبيه على الحقيقة، ولم يمنع من إثبات أبي أبٍ له هو صفة قائمة بذاته على طريقتكم.

٢ ظ ويلزمون أيضاً أن يثبتوا له أيدياً وأعيناً هي صفات / له تعالى، لأن القرآن ورد بذلك، وليس لهم أن يقولوا: إن المراد بذلك هو شيء واحد هو أيد وأعين، لأنه لا دليل لهم على ذلك. وبهذا يبطل قولهم أيضاً: إن لله يدين هو صفة واحدة، وإن اليدين كل واحدة منهما يمين. وعلى أن قولهم: كل واحدة منهما، يقتضي أنهم أثبتوا شيئين ليس أحدهما هو الآخر.

فإن قالوا: إن الإجماع يمنع من حمل هذه الآيات على جمع الأيدي والأعين، فلذلك لم نحملها عليها، قيل لهم[3]: وكذلك ما ذكرناه من الدليل يمنع من حملها على ما تذهبون إليه من الصفات. وجميع ما ألزمنا هؤلاء يلزم بعينه[4]

١. [على معان]: في الأصل علامة تنبه على إضافة في الهامش غير أن هامش الصفحة مقطوع، فالإضافة بما يقتضيه السياق ٢. أبو: اب ٣. لهم: لكم ٤. بعينه: بعينها

الكرامية، لأن ما جوّزوه من اليد والوجه لله تعالى اللذَين لا يعلمها إلا الله تعالى لا طريق إلى العلم بهما، فيلزمهم من الجهالات عليهما ما ألزمنا هؤلاء. وكذلك فهذه الأسامي غير موضوعة في اللغة والعرف ومجازهما لما جوّزوه، فمتى جوّزوا حملها على هذه المعاني لزمهم عليه ما ألزمنا الأشعرية.

ثم يقال للكرامية: ليس تخلو اليدان لله تعالى إما أن تكونا ذاتاً، أو صفةً لذات أو لا ذاتاً ولا صفة لذات. فلو كانت ذاتاً فإما أن تكون هي ذاته تعالى أو ذاتاً أخرى، وإن كانت صفة فإما أن تكون صفة لذاته تعالى أو لذات أخرى. فإن قالوا: إن ذلك راجع إلى النفي، قيل لهم: فقد بطل قولكم: إنه تعالى يفعل بهما، ولزمكم أن تقولوا: إن «يدي» صلة في الكلام. وإن قالوا: إن المراد بذلك ليس شيئاً مما ذكرتموه، قيل لهم: فكأنكم أثبتم أمرًا ليس بإثبات ولا نفي ولا أصلٍ لغيره، ولا تبعٍ لغيره وكنتم كمن قال: قد يكون الشيء لا موجودًا ولا معدوماً، وإن بين العدم والوجود أمورًا لا يعلمها إلا الله تعالى. فإن قالوا: إن المراد باليد هو القدرة، أو كونه تعالى قادرًا، أو هو صفة، كانوا قد رجعوا إما إلى قول الأشعرية أو إلى قولنا، ويبطل قولهم: إنه ليس المراد[1] بالآيات شيئاً مما ذكرتموه من الأقسام.

فأما المجسمة فإنهم أثبتوا لله تعالى أعضاء على الحقيقة يدًا ووجهاً إلى غير
٣ و ذلك. فما يُبطل [قو]لهم / ما تقدم من أنه تعالى يستحيل أن يكون جسماً، والأعضاء هي أبعاض للجسم تكون آلات له في الأفعال أو الإدراك. وأيضاً، فقد ثبت أنه تعالى واحد على الحقيقة، ومن يجوز عليه الأبعاض والأعضاء لا يكون واحدًا على الحقيقة. وأيضاً، فلو وجب إثبات أعضاء له تعالى لورود القرآن بآيات تقتضي ظواهرها إثبات الأعضاء له تعالى لوجب أن نثبت له تعالى من الأعضاء ما ورد به القرآن فقط، لأنه لا دليل على ما زاد على ذلك،

---

١. المراد: بالمراد

ولوجب أن نثبت له تعالى تلك الأعضاء على الوجه الذي تقتضيه تلك الآيات. وكما ورد القرآن بإضافة يد إليه تعالى فكذلك ورد بإضافة يدين وأيدٍ[1] إليه تعالى وبإضافة عين وأعين إليه تعالى. قال الله تعالى ﴿ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا (٣٦ يس ٧١) ﴾ و﴿ تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا (٥٤ القمر ١٤) ﴾. وورد بذكر الوجه والجنب والساق، ولم يرد بما عدا ذلك من ذكر الأنف والفم والحاجب والرجل والبطن والظهر، فلزمهم لذلك أن يقولوا: إن جثة الله، تعالى عن قولهم جثة، هي ساق عليها[2] جنب، وعلى الجنب وجه من دون عنق ورأس، وعلى ذلك الجنب أيد كثيرة، وعلى وجهه أعين كثيرة من غير أنف وفم وحاجب وذقن وجبهة. ومتى كانت صورته هذه كانت صورة لم تر العيون أسمج منها ولا أخسّ، ولكانت صورة الآدمي أحسن منه وأفضل.

فإن قالوا: إن باقي الأعضاء التي لم تذكر في القرآن ورد بها الأخبار عن الرسول صلى الله عليه وإن صورته أحسن الصور، قيل لهم[3]: إن الأخبار المروية في هذا الباب هي أخبار آحاد لا تفضي إلى العلم. وأيضاً، فلو قيل بهذه الأخبار للزم إثباته تعالى على صور مختلفة، لأن الأخبار في ذلك مختلفة، حتى أنهم رووا أنه تعالى يجيء يوم القيامة على صورة الجُعَل، تعالى الله عن أقاويلهم ورواياتهم علوًّا كبيرًا.

فإن قيل: فما معنى قوله تعالى ﴿ وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ [يَشَاءُ] (٥ المائدة ٦٤) ﴾ / وقوله ﴿ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ (٣٨ صٓ ٧٥) ﴾ إلى غير ذلك ٣ ظ
من الآيات التي فيها ذكر اليد، قيل له: اليد في اللغة قد تكون بمعنى النعمة، يقال: لفلان عندي يد وأيادٍ[4]، قال جرير:

يَا بْنَ ٱلْخَلِيفَةِ يَا مُعَاوِيَ إِنَّنِي ‏ ‏ ‏ أَرْجُو فُضُولَكَ فَاتَّخِذْ عِنْدِي يَدَا

١. أيد: ايدي ٢. عليها: عليه ٣. لهم: له ٤. أياد: ايادي

وقد تكون بمعنى القوة، يقال: ما لي بهذا يد، أي طاقة وقوة. وأكثر ما تجيء على هذا المعنى مثنّى، يقال: ما لي به يدان، قال الشاعر:

عُقِمْتُ وَمَا لِي بِالْجَحِيمِ يَدَانِ،

وقال علي بن غدير[1] الغنوي:

وَإِذَا رَأَيْتَ ٱلْمَرْءَ يَشْعَبُ أَمْرَهُ ∴ شَعْبَ ٱلْعَصَا وَيَلَجُّ فِي ٱلْعِصْيَانِ
فَاعْمِدْ لِمَا تَعْلُو فَمَا لَكَ بِالَّذِي ∴ لَا تَسْتَطِيعُ مِنَ الْأُمُورِ يَدَانِ[2]

أي تكلّفْ من الأمور ما تستطيعه. وقد تدخل اليد في الكلام تأكيدًا للمعنى وصلة، يقال: يَدَاكَ أَوْكَتَا وَفُوكَ نَفَخَ، ويقال: هذا ما جنته يداك، أي جنيته أنت. وقال الله تعالى ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي ٱللهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴾ إلى قوله ﴿ وَنُذِيقُهُ يَوْمَ ٱلْقِيَامَةِ عَذَابَ ٱلْحَرِيقِ ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ يَدَاكَ (٢٢ الحاج ٨–١٠) ﴾، أي فعلته أنت لأن المجادلة في الله لا تقع باليد، وقال ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِي يُرْسِلُ ٱلرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ (٧ الأعراف ٥٧) ﴾؛ أي بين يدي[3] المطر، وليس للمطر يدان. وإذا صحّ ذلك فالمراد باليد في قوله تعالى ﴿ وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللهِ مَغْلُولَةٌ ﴾، النعمة، أي يقتر النعم. وصف اليهود الله تعالى بالبخل، ومعلوم أنهم لم يعنوا أن يده مغلولة على الحقيقة، وإنما قصدوا ما ذكرناه من المعنى، فردّ الله تعالى ذلك عليهم فقال ﴿ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ﴾، أي نعمتاه، وهي نعم الدنيا ونعم الدين، ولم يعن بذلك[4] بسط يديه على الحقيقة، لأنه لا يحصل في ذلك مدح ولا ردٌّ على اليهود. يبين هذا أن البخيل قد يكون مبسوط اليد ويُذمّ مع ذلك بالبخل، وقد يكون السخي مغلول اليد على الحقيقة و يُمدح على سخائه بما يأمر به من الصلات.

---

١. غدير: عدى ٢. ينسب البيت الأخير إلى كعب بن سعد الغنوي، انظر لسان العرب مادة «يد» ٣. بين يدي: يدى بين ٤. بذلك: ذلك

فإن قيل: فقد روي عن النبي صلى الله عليه أنه قال: كلتا يديه يمين، قيل له: أجاب عن ذلك الشيخ أبو الهذيل فقال: لما عبّر الله تعالى عن نعمه باليد / وصف نعمه بما توصف به اليد، أي أنها أفضل نعمة وأكمل إحسان، كما أن ٤ و
أفضل اليدين هي اليمين، واستشهد لذلك بقول الشاعر:

فَمَا كَانَ قَيْسٌ هُلْكُهُ هُلْكُ وَاحِدٍ ∴ وَلٰكِنَّهُ بُنْيَانُ قَوْمٍ تَهَدَّمَا

لما شبّه الرجل بالبنيان وصفه بالتهدم. وقال الشاعر أيضاً:

سَأَبْكِيكَ لِلدُّنْيَا وَلِلدِّينِ إِنَّنِي ∴ رَأَيْتُ يَدَ ٱلْمَعْرُوفِ بَعْدَكَ شَلَّتِ

لما جعل للمعروف يدًا وصفها بالشلل على سبيل التوسع والمبالغة، فكذلك هذا فيما رووه من الحديث.

فأما قوله تعالى ﴿ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾، فيحتمل أن تكون اليد في الآية بمعنى القدرة، ويحتمل أن تكون تأكيدًا وصلة، أي: خلقته أنا. فإن قيل: لو كان المراد به: خلقته أنا، لكان لإبليس أن يقول: وأنا أيضاً من خلقك، فهلا يسجد لي آدم؟ قيل لهم: هذا لا يستقيم على أصولكم لأنكم تقولون: إنه ليس للعبد أن يعترض على الله تعالى، فكيف قلتم الآن: إنه كان لإبليس أن يعترض عليه تعالى بهذا الاعتراض[1]؟ وعلى أنا لم نقل: إن إبليس إنما وجب عليه السجود لآدم لأن الله تعالى خالق آدم، حتى يلزم عليه أن إبليس من خلقه تعالى، فيجب على آدم أن يسجد له، وإنما نقول: إنه كان يجب على إبليس السجود نحو آدم تعظيمًا له وعبادة لله تعالى، أمره بذلك لما علمه في ذلك من المصلحة لإبليس في تكليفه. فوزان ذلك أن يقول المخالف: فيجب، لو أمر[2] الله تعالى آدم أن يعظّم إبليس بالسجود نحوه، أن يجب عليه ذلك، ولو قال ذلك لقلنا: إنه كان يجب عليه السجود نحوه، ولهذا قال تعالى لإبليس: ما منعك أن

١. الاعتراض: الاعراض ٢. أمر: امر

لا تسجد إذ أمرتُك؟ فذمّه على أن امتنع من السجود بعد أمر الله تعالى إياه بالسجود. وإنما قرن الله تعالى توبيخ إبليس في الآية على امتناعه من السجود بقوله ﴿ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾، لأن إبليس جعل علّة امتناعه من السجود أنه أشرف جوهرًا منه، لأن الله تعالى خلقه من نار وخلق آدم من الطين، فنبّهه تعالى على فساد / ما ذهب إليه بأن الله تعالى هو خالق آدم من الطين، تولى ٤ ظ خلقه بنفسه، ولم يفوّض تسويته وتصويره إلى ملائكته. والخلق إنما يشرُف ويعبّد[١] به لشرف فاعله وخالقه، لا لنفس المخلوق. فإن جوهر النار لا يفضل على جوهر التراب لما يرجع إلى النار. ولهذا قال تعالى ﴿ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ ٱلْعَالِينَ (٣٨ صٓ ٧٥) ﴾، فبين له تعالى أن امتناعه كان استكبارًا وتعظماً، لا تشرّفاً بجوهره، لأن جوهره ليس له هذا الشرف الذي ادّعاه.

ثم يقال لهم: أليس من قولكم: إن الفعل إنما يجب على العبد لإيجاب الله تعالى لا غير؟ فما بالكم تجعلون الآن وجه وجوب السجود لآدم على إبليس هو أن الله تعالى خلقه بيديه ولم يخلق إبليس بيديه، ورددتم تأويلنا، ونسبتم مذهبكم؟ فإن قلتم: لمَ أمر الله تعالى إبليس بالسجود لآدم ولم يأمر آدم بالسجود لإبليس لولا أن الله تعالى خلق آدم بيديه؟ قيل لكم: إن هذا لا يستقيم على أصولكم، لأنكم لا تطلبون وجه حكمة فيما يأمر به تعالى حتى يحسن، بل تقولون: إن حسنه موقوف على مشيئته تعالى، فإذا اختاره وشاءه كان حسناً. وعندنا أنه تعالى إنما أمر إبليس بذلك لما كان له في ذلك من المصلحة بالخضوع له تعالى وترك الاستكبار، ولما في ذلك من التعظيم لآدم، ولهذا نبه تعالى بقوله ﴿ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾، فبين له تعالى: إني أكرمت آدم بأن خلقته أنا ولم أفوّض تصويره وتركيبه إلى بعض خلقي، لأن التصوير والتركيب مقدور للملائكة عليهم السلام، فأظهر كرامة آدم بذلك، وكما أكرمه

١. يعبّد: يعتد

بهذا فكذلك له تعالى أن يكرمه بإكرام آخر بأن يأمر أشرف خلقه، وهم الملائكة، ومن دخل معهم في الأمر بأن يسجدوا تعظيماً له وعبادة له تعالى، ويختبرهم بذلك. فإذا تركوا الاستكبار وخشعوا لأمره تعالى صار ذلك داعياً لهم إلى الخشوع له تعالى في سائر تكاليفهم وعاداتهم. فلهذا وما يشبهه من وجوه الحكمة أمر إبليس بذلك.

٥ و وبقال لهم: إنه متى لم تحمل الآية على ما ذكرناه / لم يحصل بالآية تنبيه على تشريف الله تعالى لآدم. يبين هذا أنه لو كان المعنى ما قالوه من أنه تعالى خلقه بيديه دون سائر أعضائه لم يظهر بذلك تشريفه، لأن الفعل بجارحة دون جارحة غير معهود للإكرام والتشريف كما أنّ تولي الفعل من دون تفويض إلى الغير معهود للإكرام بين العقلاء. ويلزمهم لقولهم هذا أن يجعلوا بعض جوارح الله تعالى أشرف من بعض حتى يقولوا: إن الفعل ببعضها أشرف من الفعل بالبعض الآخر. فإن ارتكبوا ذلك، قيل لهم: إن ذلك الفعل إنما يقع من فاعله، لا من جارحة الفاعل، لأن الجارحة ليست هي الفاعلة، فسواء فعله فاعله بهذه الجارحة أو بجارحة أخرى، فقد حصل التشريف للفعل، وهو أن هذا فعل هذا الفاعل الذي يشرّف به فعله لأجل أنه فاعله، فصح أن وجه التشريف لآدم، لو كان ما ذهبتم إليه من أن الله تعالى خلقه بيديه ولم يخلق إبليس بيديه، لاقتضى أن يتم لإبليس الاعتراض على الله تعالى بأن يقول: أنا أشرف من آدم لأنك خلقت آدم بيديك، وهما شيء في حكم الغير لك، وخلقتني أنت، فالأمر بالعكس مما ظننتموه.

وأما قوله تعالى ﴿ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ (٤٨ الفتح ١٠) ﴾، فالمراد بها القدرة، أي هو تعالى أقدر منهم، كما يقال: ليس فوق يد فلان يد، أي هو منبسط السلطان والقدرة. ويقال: فلان أبسط يداً من فلان. ولهذا قال تعالى ﴿ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ (٤٨ الفتح ١٠) ﴾: أي: تعود مضرة نكثه العهد عليه، لأن الله تعالى يعاقبه على نكثه العهد.

وأما قوله تعالى ﴿ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ ٱلْقِيَامَةِ وَٱلسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ (٣٩ الزمر ٦٧) ﴾، فالمراد بالقبضة هو نفاذ القدرة والمشيئة والسلطان، والتمكن من التصرف كيف يشاء، كما يقول القائل للسلطان: أنا في قبضتك، أي: أنا في سلطانك، وأنت متمكن من التصرف / فيّ كيف شئت، ٥ ظ
تشبيهاً بمن يقبض الشيء بكفه وتحتوي عليه كفُّه، لأنه يكون، والحال هذه، أمكن ما يكون من التصرف في ذلك الشيء، فيذكر القبضة مبالغة في الوصف بالتمكن عن التصرف والاستيلاء على الشيء. وروي هذا التأويل عن ابن عباس رضي الله عنه في قبضته، قال: في سلطانه، وعن قتادة: في ملكه. وكذلك قوله تعالى ﴿ وَٱلسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ ﴾، أي: بملكه وقدرته وسلطانه. وهو أيضاً وصف له تعالى بالمبالغة من التمكن والقدرة على التصرف في السماوات والاستيلاء عليها تشبيهاً بمن يكون الشيء مطوياً في يمينه غير منتشر، لأنه متى كان مطوياً كان أمكن من التصرف فيه، ولا كذلك التصرف فيما[1] هو منتشر. ومتى كان كذلك في يمينه كان أشدّ استيلاء عليه وأمكن من التصرف فيه، لأن يمين الإنسان أقوى في الأغلب من يساره. والذي يدلّ على أن اليمين تستعمل بمعنى الملك والقدرة أنه يقال في العبيد: إنه يملكهم فلان بملك اليمين، وقال الشاعر[2]:

رَأَيْتُ عَرَابَةَ الْأَوْسِيَّ يَسْمُو ... إِلَى الْخَيْرَاتِ مُنْقَطِعَ الْقَرِينِ
إِذَا مَا رَايَةٌ رُفِعَتْ لِمَجْدٍ ... تَلَقَّاهَا عَرَابَةُ بِالْيَمِينِ

أي: القدرة، لأنه لما ذكر راية المجد علمنا أنه أراد به الحرب وغيرها[3] من خصال المجد، لأنه ليس كل أسباب المجد تُتلقّى باليد، وإنما يتلقى أكثرها بالتمكن والاقتدار.

---

١. فما: فيها ٢. هو الشمّاخ، انظر لسان العرب في مادة «يمن» ٣. غيرها: غيره

وأما قوله: ﴿ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ (٥٥ الرحمن ٢٧) ﴾، أي: ذات ربّك، لأن الذات يعبر عنها بالوجه. يقال: هذا وجه الرأي ووجه الطريق، أي نفس الرأي ونفس الطريق، ويقال: فعلتُ هذا لوجهك، أي لأجلك. وكذا هذا هو معنى قوله تعالى ﴿ إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ ٱللَّهِ (٧٦ الإنسان ٩) ﴾، أي: لأجل الله، وقوله ﴿ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ (٢ البقرة ١١٥) ﴾، أي: رِضَى الله وأمره. فأما قوله تعالى ﴿ عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ ٱللَّهِ (٣٩ الزمر ٥٦) ﴾، أي: في حق الله وطاعته، يقال: احتمل هذا في جنب فلان، أي: في إرادة فلان. وأما قوله تعالى ﴿ يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ (٦٨ القلم ٤٢) ﴾، فليس فيه إضافة الساق إلى الله تعالى، وروي عن ابن عباس: أي: عن شدة الأمر، واستُشهد لذلك بقولهم: قامت الحرب على ساق، قال الشاعر:/

أَخُو الْحَرْبِ إِنْ عَضَّتْ بِهِ الْحَرْبُ عَضَّهَا ∴ ٦ و
وَإِنْ شَمَّرَتْ عَنْ سَاقِهَا الْحَرْبُ شَمَّرَا

وأما قوله تعالى ﴿ تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا (٥٤ القمر ١٤) ﴾، أي: بعلمنا وحفظنا، أي: تجري ونحن بحالها عالمون، وقوله ﴿ وَٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا (١١ هود ٣٧) ﴾، أي: بتعليمنا ووحينا، وقوله ﴿ وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي (٢٠ طه ٣٩) ﴾، قال الحسن: ولتُغذى على علمي، [وقوله] ﴿ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي (١٥ الحجر ٢٩) ﴾، فإضافة الروح إليه هو بمعنى الخلق والملك، كما يقال في الكعبة: بيت الله، أي: بيت عبادته، ولا يراد بذلك ما يراد بقولنا: هذا بيت فلان. وأما إضافة النفخ إليه تعالى فمعناه إدخال الروح في بدن آدم عليه السلام، وإن لم يكن بآلة من نحو فم وشفتين، كما [أضاف] إليه تعالى شق الأرض في قوله ﴿ ثُمَّ شَقَقْنَا ٱلْأَرْضَ (٨٠ عبس ٢٦) ﴾، وإن لم يكن شقه الأرض كشقّ أحدنا الأرض بآلات، وقد يستعمل النفخ في غير النفخ بالشفتين، يقال: هذا طعام ينفخ البطن، وإن لم تكن للطعام شفتان، وقال الشاعر:

شَرَابُكَ تَمْرٌ يَنْفُخُ ٱلْبَطْنَ حَامِضٌ
وَأَنْتَ بِهِ بِٱلْخُبْزِ أَبْخَلُ بَاخِلِ

وأما ما يروونه في ذلك من الأحاديث عن الرسول عليه السلام فكلها أخبار آحاد لا تفضي إلى العلم، نحو ما يروونه من أن الله تعالى خلق آدم على صورته، وتعارضها الأخبار المرويّة في نفي التشبيه عنه تعالى. وقد قيل في تأويل هذا الحديث: إنه عليه السلام رأى شاباً حسن الوجه، فقال: إن الله تعالى خلق آدم على صورته، أي على صورة ذلك الشاب، فلا تكون الهاء راجعة إلى الله تعالى. وقيل: بل رأى رجلاً لطم رجلاً آخر، فقاله[1] عليه السلام تنبيهاً لذلك الرجل وأعظاماً لذنبه حين لطم صورة تشبه صورة آدم. وقد قيل: بل معنى الحديث أنه تعالى خلق آدم جملة واحدة على ما كان عليه من الصورة من دون تدريج، لا كما يخلق بني آدم.

وذكر شيوخنا رحمهم الله في كثير مما يرويه المشبهة من الأخبار أنه لا يبعد أن يكون من دسيس الملحدة، نحو ما روي أنه تعالى أجرى خيلاً في الجنة، فخلق نفسه من عَرَقها، ونحو ما روي أنه خلق الملائكة من شعر ذراعيه، وأنه
٦ ظ تعالى يضحك / حتى تبدو نواجذه. قالوا: لأنه يبعد أن يكون لمثل هذه الأخبار تأويل، فالوجه فيها القطع على أنه عليه السلام ما قالها، أو يقال: إنه عليه السلام قالها على سبيل الحكاية عن اليهود أو غيرهم ممن يذهب مذهبهم. وروي أن عائشة ذكرت مثل هذا في كثير من الأخبار، روي أنه بلغها عن أبي ذرّ أنه يروي عنه عليه السلام: الطيرة في ثلاث: في المرأة والدار والفرس، فأرسلت إليه وقالت: ما شيء بلغني عنك ترويه عن خليلي؟ فقال: ما سمعته أذناي ووعى قلبي، فقالت: ما صدقتَ وما كذبت، كان رسول الله صلى الله عليه إذا دخل داخل وهو في الحديث ابتدأه من أوله مخافة أن يذهب به منقوصاً،

١. فقاله: فقال

فحكى عن سفاهة الجاهلية أنهم قالوا: الطيرة في ثلاث؛ وأنا أنظر إليك من وراء الحجاب فجلستَ في أُخْرَيات القوم ولم يفطن بك رسول الله صلى الله عليه، ولو كنتَ ذا لبّ لعلمتَ أنها ليست منه، ألم يقل: لا طيرة ولا عَدْوَى ولا صَفَر؟ قال: أنتِ أعلم يا أُمَّه، لا أعود أروي ذلك.

وحكي لها أن أبا هريرة يروي عنه عليه السلام: التاجر فاجر؛ فقالت: إنما أراد عليه السلام تاجرًا جلب سَقْباً مذبوباً وحلف أنه غير سقيم، فلما تسلمه المشتري وسلّم الثمن وجده مذبوباً، فشكى إليه عليه السلام؛ فقال عليه السلام: التاجر فاجر، يعني الذي حلف أن البعير سليم. قالت: ألم يسمعه يقول: ما أبالي أتاني أجلي وأنا غازٍ في سبيل الله أو أبتغي من فضل الله.

وحكي لها أن أبا الدرداء يروي عن النبي عليه السلام أنه قال: ولد الزنا شر الثلاثة، فقالت: إنما قال ذلك صلى الله عليه في ولد زنا سبّ أمه، وذلك لأن رجلاً عاهر بامرأة، ثم تزوج بها، فولدت ولدًا والعمل الصالح، فكان يعجبه عليه السلام وما يحكى له من الخير، فقال له واحد: لو رأيته يا رسول الله وقد عُيِّر، فقام من فوره وسبّ أمه. فقال عليه السلام: ولد الزنا شر
٧ و الثلاثة؛ يعني الذي سبّ أمه. فلا يمتنع أن يكون كثير[1] من / هذه الأخبار بمثل هذه المثابة.

وذكر أصحابنا الحديث المشهور عنه عليه السلام أنه قال: تفكروا في الخلق ولا تتفكروا في الخالق، فقالوا: لو كان تعالى جسماً لجاز أن يتصور[ه] الناس وكان لا ينهى عليه السلام عن التفكر فيه، لأن التفكر فيه هو أن يُتصور بعض الصور. ورووا عنه عليه السلام أنه قال: أشد الناس عذاباً يوم القيامة المصوِّرون، قال الحسن البصري رحمه الله: الذين يتصورون الله تعالى بقلوبهم، ولم يرد الذين ينقشون الصور؛ لأنه يبعد أن يكون هم أشد الناس عذاباً يوم القيامة.

١. كثير: كثيرا

باب في استحالة المكان عليه تعالى

اعلم أن شيوخنا يعنون بالمكان الفراغ الذي يشغله الحجم، ويعنون به أيضاً الجسم الذي يتمكن عليه جسم آخر ويستقر عليه، والشيخ أبو القاسم الكعبي يعني بالمكان ما أحاط بالجسم. ويستحيل[١] كل هذه عليه تعالى. واختلف غير شيوخنا، فقال بعضهم: هو في كل مكان على الحقيقة، يعني أن ذاته تعالى كائنة في كل مكان، وفيهم من قال: هو فضاء بلا نهاية، ومنهم من قال: هو في مكان دون مكان. ثم اختلفوا، فنهم من قال: هو في جهة فوق مماسّ العرش، وقالت الكرامية: هو في جهة فوق لا بمعنى أنه شاغل لجهة فوق، وقالوا: ليس بينه وبين العرش واسطة.

وقالت مشايخنا: لو لم يرد السمع لما استجزنا نحن أن نقول: هو مستوٍ على العرش، لأنه يوهم أنه كائن على العرش، لكنا اتبعنا في ذلك السمع، وعنينا بذلك أنه تعالى مستولٍ على العرش ومقتدر عليه، وتأولنا على ذلك السمع الوارد به، ولا نطلق القول فيه تعالى بأنه مستوٍ على العرش من جهة أنفسنا إلا مع التقييد لئلا يوهم الاستقرار. وكذلك لولا السمع لما أطلقنا فيه تعالى أنه بكل مكان، لكنا اتبعنا في ذلك السمع وتأولنا ذلك أنه تعالى عالم بكل مكان وحافظ له ومدبّر له، فجرى مجرى مَن ذاته بكل مكان. / وقالت الأشعرية: ٧ ظ
إنه تعالى مستوٍ على العرش لا بمعنى المماسة والاستقرار ولا بمعنى الاستيلاء، لكنه فَعل في العرش فعلاً هو استواء عليه، فلذلك يوصف بأنه مستوٍ على العرش.

والذي يفسد القول بأنه تعالى في جهة هو أنه لو كان في جهة لم يخل إما أن يكون شاغلاً لها أو لا يكون شاغلاً لها. فإن كان شاغلاً لها لزم أن يكون حجماً لأنه لا يُعقل الشغل إلا للحجم، وكونه حجماً يقتضي حِدثه على ما

١. يستحيل: يستحل

تقدم. وإن لم يكن شاغلاً لم يخل إما أن يكون في كل الجهات أو يكون في بعضها، ولو كان في كل الجهات لكان متبعضاً لأن البعض الذي يكون منه في جهة العلو غير الذي في جهة السفل، وكذلك القول في سائر أبعاضه في سائر الجهات. ومن يقول: إنه في جهات، لا يستجيز أن يقال: هو تعالى متحيز متبعض، فإن ارتكبوا ذلك قلنا لهم: لو كان تعالى ذا أبعاض لم يكن البعض الذي يكون في جهة العلو بأن يكون في العلو بأولى من البعض الذي في السفل بأن يكون في العلو، وكذلك كل بعض ليس بأن يكون في جهة أولى من غيره بأن يكون في جهته، إذ لا يمكن أن يقال: إن أبعاضه تختص بجهاتها لمعانٍ[1] قديمة، لأنا قد بيّنا بطلان القول بالمعاني وأنه لا طريق إلى إثباتها، ولا أن يقال: إنها في جهاتها بالفاعل، لأنها لو كانت كذلك لم يصح أن تسبق فِعْلَ الفاعل، وذلك يقتضي حدثها، ولا أن يقال: إنها تختص بجهاتها لذواتها، لأن هذه الذوات كلها قديمة، فلا بد من أن تكون متماثلة، وتماثلها يقتضي أن لا تفترق فيما تقتضيه لذواتها، فلزم أن تكون كلها في جهة جزء واحد منها، أو تكون الكل في جهاتها وفي[2] جهات أغيارها في حالة واحدة؛ وكل ذلك مستحيل.

وليس لأحد أن يقول: إن كل بعض منها يختص بجهته لصفة، لأن تلك الصفة لا بد من أن تكون مقتضاة عن ذواتها، وإذا كانت ذواتها متماثلة لزم فيما تقتضيه[3] من الصفات أن تكون الكل مشتركة فيها، ثم يلزم أن تكون مشتركة فيما تقتضيه تلك الصفات، / ثم يُلزم ذلك ما قدمناه. وإن كان في بعض ٨ و
الجهات، فإن كان يثبته المخالف في جهات كثيرة متناهية، فإنه يلزمه[4] ما ألزمنا من يثبته في كل الجهات، وإن كان يثبته في جهة واحدة، قلنا له: فلم كان بأن يكون في جهة أولى من جهة إذا كانت الجهات لا تفترق في كونها جهات وذاته

---

١. لمعانٍ: لمعاني ٢. وفي: أو في ٣. تقتضيه: تقتضيها ٤. يلزمه: يلزم

يتم كونها ذاتاً متى كانت في جهة من الجهات، أيّ جهة كانت؟ يبين هذا أن من قولهم: إن الذات لا تُعقل ذاتاً إلا بأن تكون في جهة، وكونها معقولة، لو سُلم ما قالوه، يتم بكونها في جهة، أيّ جهة كانت. وأيضاً، فمن قولهم: إنه لو لم يكن في جهة العلو أو السفل أو اليمين[1] أو الشمال أو قدام أو خلف لكان منتفياً، ومتى أثبتناه في جهة من الجهات لم يكن منتفياً، فصح أن كونه ذاتاً أو ذاتاً مخصوصة يتم مع القول بأنه في جهة، أيّ جهة كانت، ولا يلزم من ذلك أن يكون في جهة مخصوصة لذاته، لأنا قد بينّا أن كونه ذاتاً وكونه ذاتاً مخصوصة لا يقتضي ذلك. وإذا صح أن يكون في كل الجهات على البدل لم يكن بأن يكون في بعضها [أولى] إلا لأمر متجدّد، وذلك يقتضي حدثه.

فإن قيل: ما أنكرتم أن تكون ذاته مصححة لكونه في الجهات على البدل ويختص في جهة واحدة لمعنى قديم أو لصفة ذاتية له؟ قيل له: إنا سنبين إن شاء الله تعالى أنه لا يجوز إثبات قديم سواه، وبينّا أنه لا طريق إلى إثبات المعاني. ولأن الكلام في ذلك المعنى كالكلام في ذاته تعالى على هذا القول لأنه[2] إن كان[3] لا في جهة صح وجود ذات لا في جهة؛ فيبطل قولهم: إن ذاته لا بد أن تكون في جهة، وإن كان[4] في جهة لزم أن يكون فيها لمعنى آخر حتى يؤدّي إلى ما لا نهاية له، أو يكون كل واحد منهما علّة في كون الآخر في الجهة، فلا تنفصل العلة عن المعلول. وأما كونه في الجهة بصفة ذاتية فإن / كان ٨ ظ
يريد بها هذا القائل حالة ذاتية فقد بينّا بطلان القول بالأحوال، وإن كان يعني به بعض صفاته الذاتية نحو كونه تعالى قادرًا عالماً حيّاً فمعلوم أن هذه الصفات، أو واحدة منها، لا تقتضي كونه تعالى في جهة، فكيف تقتضي أن يكون في جهة مخصوصة؟

دليل: وهو أن الكون في الجهة ليس إلا شغلها، وذلك لا يُعقل إلا

---

١. أو اليمين: واليمين ٢. لأنه: لأنها ٣. كان: كانت ٤. كان: كانت

للحجم، فلو كان تعالى كائناً في جهة لكان شاغلاً لها، ولكان حجماً، وذلك يقتضي حدوثه. وإنما قلنا: إن الكون في جهة ليس إلا شغلها، لأن الكون في الجهة، لو كان أمرًا زائدًا على شغل الحجم لها، لصح انفصال أحدهما عن الآخر على وجه من الوجوه، إما في العلم، أو في الثبوت، إذ لا يمكن أن يقال: إن كل واحد يتعلق بالآخر، لِما في ذلك من تعلق الشيء بنفسه، ولو تعلق أحدهما بالآخر لصح ثبوت المحتاج إليه من دون المحتاج، وفي ذلك انفصال أحدهما عن الآخر. ثم لما لم يصح انفصال أحدهما عن الآخر، لا في العلم، ولا في الثبوت، لأنه ما من شاغل إلا وهو كائن، ولا كائن إلا وهو شاغل، ومتى علمنا الحجم شاغلاً علمناه كائناً، ومتى علمناه كائناً علمناه شاغلاً، علمنا أن الكون في الجهة ليس إلا الشغل لها. ثم إذا قال القائل فيه تعالى: إنه كائن في جهة، فإما أن يعطيه معنى الكائن، فيلزم كونه حجماً، أو لا يعطيه معنى الكائن، فيكون مطلقاً لعبارة لا معنى تحتها، و[يلزم] أن لا ينفصل عنده كونه كائناً في الجهة من كونه غير كائن فيها، ويلزمه أن يطلق فيه تعالى أنه تعالى حالّ في المحل، وإن لم يثبت له حقيقة الحلول. ويلزمه، إذا أثبت له صفة الكائن من غير أن يثبت له حقيقتها، أن يثبت له جميع صفات الكائن، نحو المتحرك والساكن والمجتمع والمفترق والمجاور، إما على البدل، أو على الجمع، وإن لم يثبت له تعالى حقائق هذه الصفات. وليس له أن يقول: إن إثباتها له على الجمع يتنافى، لأن التنافي في هذه الصفات إنما يثبت إذا ثبت له حقائقها، فأما مع سلب حقائقها عنها فلا يثبت التنافي.

فإن قيل: أليس لا تنفصل صحة الفعل عن ذاته تعالى عندكم، ولذلك تقولون: إن الفعل يصح منه تعالى لم يزل ولا يزال؟ وكذا هذا في سائر أحكام ذاته تعالى التي ليست مشروطة، / أو هي مشروطة لكن شرطها حاصل، ولم يلزمكم على ذلك ٩ و
أن تكون أحكام ذاته هي ذاته تعالى، فما أنكرتم أن يكون الكون والشغل مثله؟ قيل له: إنا قد فصلنا بين ذاته تعالى وبين أحكامها في العلم، ثم دلّ الدليل عندنا

أن ذاته توجب هذه الأحكام، فصح أن نقول: إنها لا تفارق ذاته في الثبوت. وليس كذلك كون الجسم شاغلاً وكائناً، لأنهما لا ينفصلان لا في الثبوت ولا في العلم، فلم يصح أن يكون أحدهما غير الآخر. فإن قيل: أليس العرض، نحو السواد وغيره، يكون في الجهة ويحصل فيها، وإن لم يكن شاغلاً لها؟ فلم زعمتم أن الكون في الجهة هو الشغل لها؟ قيل له: إن اللون ليس بكائن ولا حاصل في الجهة، وإنما هو حاصل في المحل، ومحله هو الكائن في الجهة. فأما أن يكون اللون كائناً في الجهة فلا. فإن قيل: أليس شيوخكم يقولون: إن اللون كائن في الجهة تبعاً لمحله الكائن فيها؟ قيل له: إنهم يعنون بهذا القول ما ذكرناه من أنه حاصل في المحل الكائن في الجهة، ولهم أن يتوسعوا في العبارات التي لا تغيّر الحقائق عمّا هي عليه[1].

فإن قيل: ألسنا نرى اللون في جهة المحل كما نرى المحل فيها؟ فما أنكرتم كونه كائناً في جهة المحل؟ قيل له: إنا لسنا نرى اللون في جهة المحل، وإنما نراه في المحل الكائن في الجهة. يبين هذا أن المخالف إما أن يجعل كون اللون في الجهة هو حصوله في المحل أو يجعله أمرًا زائدًا عليه، ومتى جعله أمرًا زائدًا على ذلك بطل لما ذكرناه في جعله كون الجوهر كائناً [في جهة] زائدًا على كونه شاغلاً لها. فإن قيل: إنا لا نعقل لقولكم: إن اللون حاصل في المحل الكائن في الجهة، معنى أكثر من أنه حاصل في جهته تبعاً له، فصح أنه كائن فيها، وإن لم يكن شاغلاً لها، قيل له: إنه لا شبهة أن اللون هيئة للمحل وحلية له، وأنه لا يُعقل من دونه، وهذا هو المعقول من اللون عند / العقلاء، ولا يُعقل عندهم ٩ ظ
سواه. فكيف لا يعقل هذا المخالف هذا المعنى ما لم نفسّره بما قاله؟ وإذا لم يصرف كون اللون في جهة المحل إلى هذا المعنى الذي لا يعقل سواه لم يستقم له معنى، فكيف يصح ما قاله؟

فإن قيل: أليس القادر يجعل الجسم كائناً في الجهة ثم الجسم يشغلها، فتأثير

---

١. عليه: عليها

القادر هو جعله كائناً وتأثير الجسم هو شغل الجهة؟ فلو كان كون الجسم كائناً هو الشغل للجهة، والكون هو تأثير القادر، لكان القادر هو الشاغل للجهة، ومعلوم أن الشاغل هو الجسم؛ قيل له: إن الشاغل للجهة المخصوصة ليس إلا القادر، لكنه هو الشاغل لها بالجسم، فالجسم كالآلة في ذلك. فأما أن يكون الجسم هو الشاغل فلا. يبين هذا أن الجسم لو كان هو الشاغل للجهة لكان شاغلاً لها لذاته، ولو شغلها لذاته مع أن ذاته تصحح شغل الجهات على البدل لم يكن بأن يشغل جهة دون جهة [أولى]، وفي ذلك وجوب كونه شاغلاً للجهات كلها.

فإن قيل: إنه إنما يشغل الجهة بشرط الكون فيها، فإذا لم يصح أن يكون كائناً في كل الجهات لم يلزم أن يكون شاغلاً لها، قيل له: إنا قد بيّنا أن الكون في الجهة والشغل لها هو أمر واحد. وإنما المخالف يمسك في سؤاله هذا بعبارة، وهو أنه يقال: إن الجسم شاغل للجهة، ولا يقال: إن القادر هو الشاغل لها، والعبارات لا تثبت بها المعاني. وإذا لم يثبت له أنهما أمران لم يصح أن يجعل أحدهما شرطاً في الآخر. يبين هذا أن ما يمسك به من العبارة وجعله طريقاً إلى إثبات أمر زائد على الشغل يمكننا أن نلزمه مثل ذلك في كون الجسم كائناً بأن نقول له: أليس القادر عندك يجعل الجسم كائناً في الجهة؟ فلا بد من: بلى، فيقال له: فقل: إن القادر هو الكائن في تلك الجهة، إن كان يجعل كون الجسم في تلك الجهة، كما ألزمتنا أن يكون القادر هو الشاغل للجهة إذا قلنا: إن القادر يجعل الجسم شاغلاً للجهة. وعلى أن العقلاء يضيفون / الشغل ١٠ و
إلى القادر ويقولون: إن فلاناً شغل الدار بمتاعه وملأ الجراب بالدقيق والحُب بالماء إلى غير ذلك من العبارات. فصح أن المعقول عندهم ما ذكرناه، لكن العلماء يتوسعون في العبارة فيضيفون الشغل إلى الجسم؛ فيقولون: إن الجسم يصحح شغله للجهات على البدل، وإنه لا يصح أن يشغل جهتين؛ وإنه شاغل لجهته، حذفاً واختصارًا كما يضيفون الأفعال إلى الآلات التي تُفعل بها،

كقولهم: كتبت يدي ومشت رجلي وتكلم لساني، مع علمهم بأن حكم الجسم ليس هو تصحيحه للشغل ولا شغله للجهة؛ بل حكم الجسم هو تصحيح أن يشغل به القادر الجهات على البدل، وأن القادر يشغل به الجهة المخصوصة، وأنه لا يصح أن يشغل به جهتين في وقت واحد. ولو عبّروا بهذه العبارات بدلاً عما تقدمت لطال عليهم الكلام، فلذلك يؤثرون التوسع اختصارًا.

دليل: وهو أن كون الذات في الجهة التي ليست بحجم وليست حالّة في الحجم لا يُعقل، وما لا يعقل لا يصح إثباته. وإنما قلنا: إن ذلك لا يعقل، لأن من اعتقد في الذات أنها في جهة فإما أن يعتقد أنها شاغلة لتلك الجهة أو يعتقد أنها حالّة في الشاغل لتلك الجهة، ولا يُعقل معنى ثالث للكون في الجهة فيعبر عنه بالكون فيها. ولهذا إذا جرّبنا أنفسنا في أن نعتقد كوناً للشيء في الجهة خارجاً عن هذين المعنيين تعذر ذلك علينا ونجد تعذّره من أنفسنا.

فإن قال: معنى قولنا في الذات التي ليست بحجم: إنها كائنة في الجهة؛ أنها حاصلة حصولاً لو رؤيت لرؤيت في تلك الجهة، قيل له: إن كون الذات مرئية في جهة تابع[1] لكونها في الجهة، فإذا لم يُعقل كون الذات التي ليست بحجم في جهة لم يعقل ما يتفرع عليه من كونها[2] مرئية[3] في تلك الجهة. ثم يقال لهم: إن جاز أن يصير كون ما ليس بحجم ولا حالّ في الحجم في الجهة معقولاً بما ذكرتم، وإن لم يعقل بنفسه، فجوزوا كون المعدوم في الجهة على معنى أنه لو رؤي المعدوم لرؤي في الجهة، وجوزوا كون القديم تعالى حالاً / في محل على ١٠ ظ معنى أنه لو رؤي لرؤي في ذلك المحل، إلى غيرهما من الجهالات. وكان في ديارنا رجل يُعرف بالمساحي كان يذهب إلى أن الله تعالى كائن في جميع الجهات، وكان يصف الله تعالى بأنه بسيط، فإذا استُكشف عن معنى كونه تعالى في الجهات قال: إن كونه تعالى في الجهات كون إلهي. فيقال له: ما تعنيه

---

١. تابع: تالع ٢. عليه من كونها: عليها من كونه ٣. مرئية: مرتبة

بالكون الإلهي؟ إن عنيتَ به ما يعنيه المسلمون بقولهم: إن الله تعالى بكل مكان، وقولهم: إنه لا يخلو منه مكان، وهو أنه تعالى مدبّر الأماكن حافظ لها وأن الأمكنة لا تخلو من أفعاله، فجرى مجرى مَن ذاته في الأماكن، فهو أمر معقول، فهو توسُّع في الكلام. وإن عنيت بالكون الإلهي معنى ثالثاً غير الشغل وغير الحلول في الشاغل وغير المعنى المتجوز به، فذلك مما لا يُعقل، ولا يجوز إثبات ما لا يعقل ويلزم عليه من الجهالات ما تقدّم.

وكان هذا القائل أيضاً يذهب إلى أن لذاته ماهية لا يصح أن يُعلم عليها، أو كان يقول: إن حقيقة ذاته تعالى لا يصح أن تُعلم، فلعله كان يذهب إلى أن كونه تعالى في الجهات كحقيقة ذاته، فكما أن حقيقة ذاته[1] لا تُعقل ولا يصح أن تعلم، فكذلك كونه تعالى كائناً لا يصح أن يُعقل أو يُعلم؛ وكأنه كان يذهب إلى أنه يجوز إثبات ما لا يُعقل. وهذا يلزم عليه من الجهالات ما لا قبل له بها بأن يجوز اجتماع الضدين وكون الجسم في جهتين والحال واحدة، وإن لم يُعقل ذلك فيه، ويلزمه أن يجوز وجود موانع عن إدراك المدركات لا تعقل، فلا يثق بالعلم بشيء من المدركات أنها على ما تدرك عليه، ويلزمه في محسَّنات العقل ومقبحاته أن لا تكون محسناته بالحُسْن أولى منها بالقبح، ولا مقبحاته بالقبح أولى منها بالحسن، وإن كان لا يعقل ذلك، ويلزمه في كل ما يعقل أن يكون على خلاف ما يعقل إن جاز إثبات ما لا يعقل.

فأما من قال من الكرامية: إن ذاته تعالى هي في جهة فوق، فقد بطل بما ذكرناه، لأن أدلتنا تُبطل قول من يثبت ذاته في جهة من الجهات؛ فدخل في ضمن ذلك بطلان قول من يثبتها في جهة معينة. واعلم أنهم اتبعوا في ذلك التصورَ وما / ألفوه من رؤية الأشياء في الجهات، واعتقدوا أن جهة العلو أشرف الجهات، فلذلك قالوا: إنه تعالى في جهة وإنها جهة العلو. فيلزمهم على

١. ذاته: ان ذاته

ذلك ضروب من الفساد والشنعة، منها أنهم إن لم يعللوا كونه في جهة العلو لزمهم أن لا يعللوا حكماً من الأحكام ولا صفة من الصفات، إن جاز إضافة أمر إلى ذات من الذوات لا لعلّة، ولزمهم أن لا تكون ذاته في جهة العلو لا لأمر بأولى من أن تكون في جهة السفل لا لأمر. وإن عللوه بالذات لزمهم أن يثبتوه كالمربوط في بعض الجهات. ولزمهم هذا أيضاً إن عللوه بعلة قديمة أو بعلة معدومة لم تزل. ولزمهم أن يستفيد هذا الشرف من ذات غير[1] ذاته متى عللوه بعلة. وإن عللوه بالفاعل لزمهم أن يكون ما لم يزل بالفاعل، وهذا لا يُعقل

وإن قالوا: لم يكن في جهة العلو لم يزل، بل صار فيها بجعل جاعل، لزمهم أن تكون ذاته محلاً للأفعال. ثم لا يخلو إما أن يثبتوه قبل ذلك في جهة، أو يقولوا: لم يكن في جهة. فإن قالوا بالثاني بطل قولهم: إنه لا تُعقل ذات من الذوات لا في جهة، وإن قالوا بالأول، قيل لهم: ما من حالة من الحالات لم يزل إلا ويجب عندكم أن يكون في جهة بدلاً من أخرى، فمتى عللتم ذلك بالفاعل لزمكم إثبات حوادث لا أول[2] لها، وهي معللة مع ذلك بالفاعل الذي يجب تقدمه على أفعاله، ويلزمكم كون ذاته محدثة قديمة. أما كونها قديمة فلأنه سابق على الحوادث التي لا أول لها من حيث هو الفاعل لها، وأما كونها محدثة فلأنه غير سابق للحوادث، لأن عندكم لا ينفك من كونه في جهة، وأكوانه كلها حادثة.

وقيل لهم على قولهم: إنا إنما أثبتناه في جهة العلو لأنه أشرف الجهات: إن الجهة لا تكون أشرف من جهة لأمر يرجع إلى الجهة. يبين هذا أن جهة العلو إنما تكون جهة علو بالإضافة إلى غيره، نحو مسامتته لرؤوسنا، فلو قدّرنا رؤوسنا
١١ ظ مسامتة لجهة السفل وأقدامنا إلى الأرض[3] لكان جهةَ العلو / حينئذ هي جهة

١. غير: عن غير ٢. لا أول: الاول
٣. إلى الأرض: كذا في الأصل، وفي الهامش: إلى جهة العلو خ (أي في نسخة أخرى)

السفل. وأيضاً: فإن جهة العلو إنما نتصورها[1] أشرف من غيرها لما فيها من الأنوار، ولأجل أن سكانها من أشرف الخلق، أو لكون العرش فيها. فلو قدّرنا كل هذا في جهة السفل لتصورناه أشرف من جهة العلو. وإذا لم يكن للجهة شرف على غيرها يرجع إليها، فلو كان تعالى في جهة لكانت تلك أشرف الجهات إلى أي جهة كانت لمكان كونه فيها. ثم يقال لهم: أتثبتونه كائناً في كل جهة العلو أو في جزء من أجزاء جهة العلو؟ وإن كان كائناً في كل جهة العلو، أو في جزئها، أهو ممتد إلى العلو لا إلى نهاية أم هو ممتد إلى غاية؟ فإن قالوا: هو في جميع جهة العلو ممتد لا إلى غاية لزمهم إثبات ما لا نهاية لامتداده، ويلزمهم أن يقولوا: إن له أبعاضاً لا نهاية لها، وهي ممتدة إلى ما لا نهاية [له]، لأن كل حظ من حظوظ أبعاضه لا نهاية له على هذا القول، ويلزمهم أن يتضاعف ما لا نهاية له، إن كانوا يخيّلون إثبات ما هذا حاله، ويلزمهم تجويز جسم في السفل لا نهاية له لامتداده. ويلزمهم أن يكون بعض أجزائه تعالى أشرف من بعض، وهو ما يكون منه في جهة هي أعلى من جهة أخرى، ثم لا ينتهي ذلك الشرف إلى غاية. وكذا يلزمهم جميع ما ذكرناه إن قالوا: هو في بعض جهات العلو ممتد إلى غير غاية، ويلزمهم على هذا أن لا يكون كونه في بعض جهات العلو أولى من بعض. وإن قالوا: هو ممتد إلى غاية، لزمهم أن يكون عدم الشرف حين لم يكن في جهة هي أعلى من جهته. فإن قالوا: إنه لا جهة فوق الغاية التي هو فيها، قيل لهم: إن ما اقتضى إثباتَ الجهات هو ما يلزم التصور من ذلك، ومعلوم أن التصور من ذلك لا غاية له، فإن جاز لكم أن تقولوا: إنه لا جهة فوق الغاية التي هو فيها، قيل لكم: وما أنكرتم أن لا جهة فوق الأفلاك، فلا يكون تعالى في جهة فوق هي فوق الأفلاك، ولا تكون فوق العرش جهة، فلا يكون تعالى في جهة فوق العرش؟ فأما القول بأن ذاته

---

١. نتصورها: نتصوره

تعالى هي الفضاء، فإن عنى هذا القائل بالفضاء أن ذاته تعالى منبسطة في الخلاء والفراغ فقد بطل بما تقدّم، وإن عنى بالفضاء نفس الفراغ والخلاء فذلك ليس بشيء على ما / تقدم بيانه. وما هذا حاله لا يصح أن يقدر وأن يعلم ويحيا، ١٢ و
وقد بينا أنه تعالى حيٌّ قادر عالم.

ويمكن للمخالف أن يحتج فيقول: إنه لا تُعقل ذات لا في جهة، فإثبات[1] ذاته تعالى لا في جهة هو إثبات ما لا تُعقل، ولا يصح إثبات ما لا يعقل. الجواب: إنا لا نسلم أنه لا تُعقل ذات لا في جهة على الإطلاق. ثم يقال لهم: ما تعنون بقولكم: إنه لا يعقل إثبات ذاته تعالى لا في جهة؟ أتعنون به أنا لا نجد لها نظيرًا في الشاهد، أو تعنون به أنه لا يمكن اعتقادها كاجتماع الضدَّين؟ فإن قلتم عنيتم الأول، قيل لكم: وهل مطلوبنا إلا أن نثبت ذاته تعالى ذاتاً مخالفة لجميع الذوات مفارقة عما يتصور ويمثّل في النفوس؟ ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ (٤٢ الشورى ١١) ﴾ ﴿ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ (١١٢ الإخلاص ٤) ﴾، وإن عنيتم الثاني، قيل لكم: أتتصورون ذاته تعالى حجماً أو حالّة في حجم، أو تتصورونها غير حجم ولا عارضة في حجم؟ فإن تصورتموها حجماً أو في حجم سلمنا لكم أنه لا يُعقل ما حاله هذا إلا[2] في جهة، غير أنا إنما نكلم[3] في هذه المسألة من ينفي كونه حجماً أو حالاً في حجم. وإن قالوا: نتصورها غير حجم وغير حالة في حجم، ويتعذر علينا أن لا نعتقدها في[4] جهة، قيل لكم: إنكم كابرتم فيما قلتموه الآن، لأن الصواب خلاف ما قلتم، وهو أن ما ليس بحجم ولا حالّ في حجم لا يتصور في جهة. فأما إذا قلتم: لا نتصورها إلا في جهة، فقد أثبتم خلاف ما يُعقل. ثم يعارَضون بما تحتج به المشبهة، وهو أنه لا يعقل إثبات ذات ليس بحجم ولا عرض، وقيل لهم: فما جوابكم لهم إذا احتجوا عليكم بذلك؟ ولا جواب لهم في دفع الشبهة

١. فإثبات: فاثباته ٢. إلا: لا ٣. نكلم: نتكلم ٤. في: لا في

عما يدّعونه إلا ما أجبناهم به فيما ادّعوه. فإذا كان دعوى المشبهة في ذلك باطلة فكذلك[1] دعواهم هذه.

ويمكن أيضاً أن يحتجوا فيقولوا: إن الأدلّة قد دلّت على إثبات ذاته تعالى، فلو قيل: إنه لا في جهة لكان ذلك نفياً لذاته. يبين هذا أنه متى قيل: إن ذاته تعالى ليست في جهة العلو ولا في السفل ولا في جهة اليمين والشمال ولا في جهة قدام ولا خلف كان ذلك نفياً لذاته تعالى عن ذلك. والجواب: أتزعمون أن حقيقة ذاته هو أنها كون في جهة، أو تزعمون أن ذاته حقيقة ما كائنة في جهة، فتجعلون كونها / في جهة أمرًا مضافاً إليها؟ فإن قالوا بالأول كان باطلاً ١٢ ظ
لأن الكون عارضٌ في الجسم، والأعراض كلها محدثة، فلو كان تعالى من جنس بعض الأعراض لاستحال قدمه. وإن قالوا: بل كونه في جهة هو أمر زائد على ذاته وإنه صفة لها، قيل لهم: فقد أقررتم أن نفي كونه تعالى في الجهات ليس بنفي ذاته تعالى، بل هو نفي صفة عن ذاته؛ فكأنكم أبطلتم في قولكم: إنا متى نفينا كونه في الجهات الست فقد نفينا ذاته. فإن قالوا: إنا لم نجعل نفي كونه في الجهات الست نفياً لذاته تعالى إلا على معنى أن كل ذات [لشيء] تقتضي كونه في جهة من الجهات، فمتى نُفي عن ذات من الذوات هذا المقتضى لم يصح انتفاؤه إلا مع انتفاء تلك الذات. ألا ترى أنا متى نفينا عن الجسم كونه في جهة من الجهات لزم انتفاء ذاته لا محالة؟ قيل لهم: إنا لا نسلّم أن كل ذات تقتضي ما ذكرتم وقد اقتصرتم فيما ذكرتم على مجرد الدعوى. فإن قالوا: إن العلم بذلك ضروري، قيل لهم: هذا أيضاً غير مسلم، ولو قيل: بل العلم بأن الذات التي ليست بجسم ولا هي في جسم يستحيل كونها في جهة هو ضروري لكان أقرب مما ادّعيتموه.

وقد احتج من قال: إن ذاته تعالى في جهة، مع القائلين بأنها في جهة فوق

---

١. فكذلك: وكذلك

بهذه الشبهة على وجه آخر، فقالوا: إنه لا يُعقل موجود ليس في العالم ولا خارج العالم ولا في الجهات الست، كما لا يعقل حادثان لم يوجدا معاً ولم يتقدم أحدهما على الآخر، ولهذا لا فرق عند العقلاء بين أن يقولوا: طلبنا هذا الشيء فلم نجده في مكان، وبين قولهم: فلم نجده. والجواب عنها يخرج على ما قررناه، وهو أن هذه القضية ليست في العقل مطلقة على ما يدّعونها، بل هي مشروطة بكون الموجود حجماً أو حالاً في حجم. وليس نظيره ما ذكروه في الحادثين؛ لأنهما لا ينفكان عن الحدوث معاً أو لا معاً، والموجود ينفك عن كونه حجماً وحالاً في حجم، فصح أنه ينفك عما يجب للحجم ولما فيه. وقولهم: إنه لا فرق عند العقلاء بين قولهم: طلبتُ هذا الشيء فلم أجده في مكان، وبين قولهم: فلم أجده، فإنه يقال لهم: إنما لا يفصلون بين الأمرين إذا عنوا بالطلب الطلب الذي يقصد به أخذ الشيء والانتفاع به في مكانه أو في محله، وذلك لا يعقل إلا في الأجسام أو ما هو في الأجسام. فأما لو عنوا بالطلب طلب العلم به بالنظر في الأدلّة لصح أن يقال: طلبتُه بالنظر في الأدلة فوجدته / لا في مكان ولا محل بمعنى أني علمته كذلك.

ويقال للكرامية: إنا قد بينا أن المعقول ليس إلا ما نذهب إليه، فأخبرونا عن جوابكم إذا قيل لكم: إذا كان ذاته تعالى عندكم فوق العرش على معنى أنه لا واسطة بينها وبين العرش، أهي محاذية لكل العرش أو لجزء من أجزاء العرش؟ فإن امتنعوا من لفظة المحاذاة، قلنا لهم: أتقولون: ليس بينه وبين جزء من أجزاء العرش واسطة؟ فمِن جوابهم: إنا نمتنع من كلا[1] القولين، وقد امتنع بعضهم من أن يقال: إن ذاته تعالى تُفْضل على العرش، أو تساويه، أو تنقص عنه، فيقال لهم: إن ما امتنعتم عنه لا يعقل، ولا يمكن اعتقاده، لأن من أثبت شيئاً على شيء، ثم قال: يخلو[2] من أن يكون على كله أو جزئه، أو

---

١. كلا: كلي ٢. يخلو: لا يخلو

قال: لا يفضل عليه[1] ولا يساويه ولا ينقص عنه فقد أثبت ما لا يُعقل، كمن أثبت حادثين ما وجدا معاً ولا تقدم أحدهما على الآخر، فما أوردتموه لازم لكم دوننا.

واحتج مَن وصفه تعالى بأنه في جهة العلو من جهة السمع بقوله تعالى ﴿ يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ (١٦ النحل ٥٠) ﴾، وبقوله ﴿ أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ (٦٧ الملك ١٦) ﴾، وقوله ﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ (٣٥ فاطر ١٠) ﴾، وقوله تعالى ﴿ تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ (٧٠ المعارج ٤) ﴾، وقوله تعالى ﴿ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً (١٠ يونس ٤) ﴾، وقوله ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ (٧٥ القيامة ٢٢-٢٣) ﴾، قالوا: والنظر مأخوذ من التقابل، ولهذا يقال: دورنا تتناظر، أي تتقابل، وقوله ﴿ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلَاقُوهُ (٢ البقرة ٢٢٣) ﴾، وقوله ﴿ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ (٧ الأعراف ٥٤) ﴾. وقالوا: إن الأمم اتفقت، على اختلاف آرائها، على الإشارة إلى جهة فوق عند الدعاء وطلب الإجابة من الله تعالى، فلولا أنهم يعتقدون أنه في جهة فوق لما أطبقوا عليه. وروي أن النبي عليه السلام سأل الجارية فقال: من ربك؟ فأشارت إلى السماء، فقال: إنها مؤمنة.

الجواب: أما الآيات التي احتجوا بها، فإنا نعارضها بقوله تعالى ﴿ وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ (٦ الأنعام ٣) ﴾، وقوله تعالى ﴿ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ (٥٧ الحديد ٤) ﴾، وقوله ﴿ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ (٥٠ ق ١٦) ﴾، وقوله ﴿ إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى (٢٠ طه ٤٦) ﴾، ونقول: أتقولون: إن ذاته تعالى في السماوات والأرض وإنها مع كل أحد وإنه أقرب إلى العبد من حبل الوريد؟ فإن قالوا: لا، بل /

---

١. عليه: عنه

١٣ ظ معنى الآيات أنه تعالى عالم بالسماوات والأرضين ومدبّر لها ولمن فيها فجرى مجرى مَن ذاته فيها وصار كأنه معهم وكأنه قريب منهم، قيل لهم: وكذلك القول فيما احتججتم من الآيات. أما قوله تعالى ﴿ أَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ ﴾، فمعناه: أأمنتم من في السماء عذابه، لأنه تعالى أجرى العادة بأن ينزله[1] من السماء إما ابتداء أو بأمر ملائكته الذين هم في السماء بإنزاله[2] من السماء، ولهذا قال تعالى ﴿ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ (٦٧ الملك ١٦) ﴾، أي من يقدر على أن[3] ينزل عذابه من السماء قادر على أن يأخذكم بعذابه من جهة الأرض. فلما كان عذابه ينزله من السماء جرى مجرى من ذاته في السماء، كما قالوه في قوله تعالى ﴿ وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَاوَاتِ ﴾، وعلى أنهم لا يقولون: إن ذاته تعالى في السماء، بل يقولون: إنها فوق العرش، فلا حجة لهم في الآية.

فأما قوله تعالى ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ (٧ الأعراف ٢٠٦) ﴾، وقوله ﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ (٣٥ فاطر ١٠) ﴾، فإنما نسب العلو بأنه عنده تعالى لأنه المكان الذي يتولى الحكم فيه تعالى، وملائكته يصعدون بما ينسخونه من الكلم الطيب إلى ذلك المكان بأمره تعالى، فيتولى الحكم فيه تعالى، فصار الصعود إلى ذلك المكان كالصعود إليه تعالى لو جاز عليه المكان، ويحتمل أن يكون المراد بالصعود إليه تعالى رفعة القدر وعلو المنزلة، لا علو المكان، ولهذا خصّ تعالى بالصعود إليه تعالى الكلم الطيب دون سائر أفعال العبيد، وإن كان كل أفعالهم برفع كتابها إلى السماء.

وقوله ﴿ تَعْرُجُ ٱلْمَلَائِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ ﴾، فالمراد المكان الذي يأمرهم تعالى بالعروج إليه، وهو المكان الذي يتولى تعالى الحكم فيما يرقبه الملائكة، فأسقط المضاف وأقام المضاف إليه مقامه، كما قال تعالى حكاية عن إبراهيم عليه السلام ﴿ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي (٣٧ الصافات ٩٩) ﴾، أي حيث أمرني ربّي

١. ينزله: ينزلها ٢. بإنزاله: بانزالها ٣. أن: من

وإلى حيث أتوقع فيه أمره ونهيه، فغاية ذهابي هي[1] طاعة ربي، فأسقط المضاف وأقام المضاف إليه مقامه. وقوله تعالى ﴿ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ﴾، وقوله ﴿ وَٱعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلَاقُوهُ ﴾، أي مرجعكم إلى حكمه وأنتم ملاقون ثوابه وعقابه، كقوله تعالى ﴿ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى رَبِّي ﴾، وقوله تعالى ﴿ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾، أي ناظرة إلى ثواب ربّها، أو منتظرة لثواب ربّها على ما سنفصل ذلك في باب الرؤية، إن شاء الله تعالى.

وقوله تعالى ﴿ ثُمَّ ٱسْتَوَى عَلَى ٱلْعَرْشِ ﴾، معناه استولى كما قال الشاعر:

فَلَمَّا عَلَوْنَا وَاسْتَوَيْنَا عَلَيْهِمُ ∴ تَرَكْنَاهُمُ صَرْعَى لِنَسْرٍ وَكَاسِرِ /

١٤ و أي: استولينا عليهم. فإن قيل: إن قوله تعالى ﴿ ثُمَّ ٱسْتَوَى عَلَى ٱلْعَرْشِ ﴾، يقتضي تراخي استوائه على العرش، لأن حرف «ثم» يفيد ذلك، والاستيلاء والاقتدار على العرش ما كان بعد أن لم يكن، فلم يصح حمل الآية عليه، قيل له: إن المراد هو الاستيلاء والتمكن من تصريف العرش ورفعه، وذلك لا يكون إلا بعد خلقه، أو يكون «ثم» بمعنى الواو، فيكون المعنى: واستوى، كما في قوله تعالى ﴿ ثُمَّ ٱللَّهُ شَهِيدٌ (١٠ يونس ٤٦) ﴾، أي: والله شهيد، لأنه لا يجوز أن يكون تعالى شاهدًا بعد أن لم يكن شاهدًا.

ونقول لهم: أتزعمون أنه تعالى لم يكن على العرش، ثم لما خلقه استوى عليه بعد خلقه، أو تزعمون أنه كان لم يزل في جهة فوق، ثم خلق العرش تحته فصار مستوياً عليه؟ فإن قالوا بالأول، قيل لهم: إنكم متى جوّزتم عليه الانتقال من جهة إلى جهة فقد أبطلتم قدمه لأن ذلك من دلائل الحدث على ما تقدم. وإن قالوا بالثاني، قيل لهم: إن هذا لا يسمى استواء، لأن حقيقة المستوي على

---

١. هي: هو

السرير والعرش هو أن تعتدل أجزاؤه على السرير ويمنعه السرير من الهوي وانتقاض اعتدال أبعاضه، كالذي يكون قبل أن يعتدل على السرير والعرش مضطرب الأبعاض، ثم إذا ركب العرش أو السرير واستوى عليه عدل أجزاءه لتمكنه من السرير أو ظَهْر العرش. والذي قلتموه ليس هو استواء على العرش على الحقيقة، فقد حملتم الآية على المجاز. ويقال للأشعرية: إنكم متى حملتم الآية على إيجاد فعل في العرش هو استواء عليه فقد حملتم الآية على معنى ليس بمعهود في حقيقة اللغة ومجازها، ولم يرد بنقله شرع. وقد بينا فيما تقدم أن مثل ذلك لا يجوز حمل كلام الحكيم عليه.

وأما قوله تعالى ﴿ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ[1] (٢ البقرة ٢٩) ﴾، فمعناه قصد وعمد. وأما قولهم: إنّ نظر الناس إلى جهة فوق في الدعاء وإشارتهم إليها يدل على أنهم يعتقدون أن معبودهم في السماء، فإنه يقال لهم: إنْ عنيتم أن كل
١٤ ظ الأمم أطبقوا على ذلك فغير مسلم، / لأن فرقتنا من الأمة وليس يفعلون ذلك، وإنْ عنيتم به أن أكثر الناس يفعلون ذلك، قيل لكم: إن اعتقادهم ليس بحجة في ذلك، ولو صرحوا بأن معبودهم في السماء لم يُثْبَت بقولهم في السماء، فكذلك باعتقادهم. ويقال لهم: إن أكثر من يفعل ذلك لو سألتهم عن صانعهم لأخبروا أنه ذو جسم وأنه ذو صورة وأنهم يعتقدون ذلك، فقولوا: إنه تعالى كذلك، إن كان اعتقادهم وقولهم عندكم[2] حجة.

وقد بيّن شيخنا أبو الحسين رحمه الله في كتاب التصفح أن العوام إنما يفعلون ذلك للأُلْف والعادة، لأنهم ما شاهدوا قادرًا عالماً حيّاً لا جسماً، كما أن من لم يشاهد من الناس إلا أسود فإنه متى تصور إنساناً فإنه يتصوره أسود، ولما تصوروه جسماً واعتقدوا مع ذلك أن جهة العلو هي أشرف الجهات لما فيه من الأنوار وبالإضافة إلى رؤوسنا، ولم يروا ما تصوروه[3] من ذاته

١. إلى السماء: مكرر في الأصل ٢. عندكم: عندك ٣. تصوروه: تصوره

تعالى قريباً منهم، اعتقدوا أنه في جهة العلو. ثم مع هذا تبع الأخلاف في ذلك الأسلاف مع مشاركتهم لهم في هذا التصور، وقد بيّنا أن تصورهم لا يكون حجة، فسقط تعلقهم به.

وذكر شيوخنا أن سبب ذلك هو أن الأرزاق تنزل في العادة من جهة العلو، وأن الله تعالى يغيث الملهوف بالملائكة الذين هم في جهة العلو، فلذلك ينظرون ويشيرون عند الدعاء إلى جهة العلو. وإشارتهم ونظرهم عند الدعاء لا يدل على أنهم يعتقدون معبودهم في هذه الجهة، كما أن سجودهم إلى جهة الكعبة لا يدل على أنهم يعتقدون أن المعبود في تلك الجهة. وهذا الذي ذكروه هو تأويل صحيح لإشارة من لا يعتقد أن الله تعالى جسم ولا يتوهم ذلك إلى جهة العلو، فأما إن كان الكلام في عوامّ الناس ومن يقبل الإسلام بتقليد، فلا يمكن أن يؤوّل فعله بذلك إلا على ما تقدم من شيخنا أبي الحسين رحمه الله.

فأما حديث الأمة، فيقال لهم: إن هذا من أخبار الآحاد، فلا يصح التعلق به في الأصول. وعلى أن الإشارة إلى السماء قد تكون لأغراض، فما أنكرتم أن تكون تلك الأمة لما سألها النبي عليه السلام عن ربّها عنت بإشارتها إلى السماء / أن ربّها هو خالق السماء، فلذلك قال عليه السلام: إنها مؤمنة؟ ولم يمكنهم ١٥ و
أن يصححوا أنه عليه السلام صوّبها لما ذهبوا إليه، فسقط احتجاجهم بالحديث.

وإذا ثبت استحالة الكون عليه تعالى في جهة استحال عليه[1] الحركة والسكون والذهاب والمجيء لأن حقيقة ذلك هو الزوال من جهة إلى جهة، والسكون هو اللبث في الجهة. فإن قيل: فما معنى قوله تعالى ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ ٱلْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ (٦ الأنعام ١٥٨) ﴾، وقوله ﴿ وَجَاءَ رَبُّكَ (٨٩ الفجر ٢٢) ﴾، وقوله ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِي ظُلَلٍ

---

١. عليه: عليها

مِنَ ٱلْغَمَامِ (٢ البقرة ٢١٠) ﴾؟ قيل لهم: إنه تعالى ذكر ذاته وأراد أفعاله وعقوباته، كما قال تعالى ﴿ فَأَتَاهُمُ ٱللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا (٥٩ الحشر ٢) ﴾، ومعلوم أنه لم تأتهم ذاته، وإنما أتتهم عقوباته، وكما في قوله تعالى ﴿ فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ ٱلْقَوَاعِدِ (١٦ النحل ٢٦) ﴾. وقوله ﴿ وَجَاءَ رَبُّكَ ﴾، أي جاءت أفعاله وعقوباته، فجرى مجرى من جاءت ذاته. وعن ابن عباس في قوله تعالى ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ ٱلْغَمَامِ ﴾، قال: يأتيهم بوعده ووعيده، ويُظهر لهم من الأمر ما كان مستورًا عنهم. وعلى هذا تأويل ما روي عنه عليه السلام أنه تعالى ينزل إلى السماء الدنيا.

باب في استحالة كونه تعالى محلّاً للأعراض

ذهبت الكرامية إلى أنه يجوز أن تقوم المعاني الحادثة بذاته تعالى، وقالوا: إن كلامه تعالى من جنس الحروف والأصوات؛ وهو حادث ويقوم بذاته تعالى، وقالوا: إنه تعالى إذا أحدث شيئاً منفصلاً عن ذاته فلا بد من أن يُحدث في ذاته شيئاً حادثاً يكون إحداثاً لذلك المحدَث المنفصل عنه لأجله يسمى محدِثاً.

وذهب شيوخنا رحمهم الله بأسرهم إلى أنه يستحيل أن تكون ذاته تعالى محلاً لشيء من الحوادث. ويمكن أن يُستدل لنصرة قولهم بدلالة مبنية على طرقهم، وإن لم يستدلوا بها في هذا الباب، بأن يقال: إن كون ذاته تعالى محلاً لشيء[1] من الحوادث ليس بمعلوم بنفسه، ولا طريق إلى معرفته، فوجب نفيه.
١٥ ظ وقد بينا فيما تقدم أن ما هذا حاله لا / يصح إثباته وأن إثباته يؤدي إلى الجهالات. وإنما قلنا: إنه لا طريق إلى العلم بذلك، لأن الطريق إليه إما أن يكون عقلياً أو سمعيًّا، فإذا بينا أنه ليس في أدلة العقل ما يدل عليه، ولا في

١. لشيء: كشيء

أدلة السمع، تبين أنه لا طريق إلى العلم به. وإنما قلنا: إنه ليس في أدلة العقل ما يدل على ذلك، لأن الدليل عليه إما أن يكون حكماً موجَباً عنه، أو يكون أمرًا مُوجِباً له، أو ما يجري مجرى هذين القسمين على ما تقدم بيان أمثلة ذلك في الكلام على الصفاتية. ومعلوم أنه لا يتقدم علمنا بأمر يقتضي حدوث حادث في ذاته تعالى فبطل هذا القسم. وأما القسم الثاني، فالحكم الصادر عن حلول شيء في ذاته إما أن يكون هو صفاته، وصفاته على ضربين، صفات ترجع إلى الإثبات وصفات ترجع إلى النفي؛ أما الراجعة إلى الإثبات، فهو نحو كونه تعالى قادرًا عالماً حيّاً سميعاً بصيرًا ومريدًا وكارهاً وموجودًا قديماً؛ وما عدا ذلك هي من صفات النفي نحو كونه غنياً وواحدًا إلى غير ذلك، أو تكون أفعاله هي الحكم الصادر عن الحالّ في ذاته أو ما يحل به من أفعاله. أما القسم الأول، فباطل لأنا قد بينا فيما تقدم أن كونه تعالى قادرًا عالماً حيّاً سميعاً بصيرًا لا يعلل إلا بذاته المخصوصة، ولأن هذه الصفات ثابتة له لم تزل، فلا يمكن تعليلها بأعراض حادثة في ذاته تعالى. وكلامنا الآن في هل يجوز أن يعرض في ذاته تعالى حادث؟

وأما كونه تعالى موجودًا، فقد بينا أن وجوده ليس إلا ذاته المخصوصة؛ وكونه قديماً هو ذاته التي لا أول لها، فكونه قديماً معلل بذاته، وذاته لا يمكن أن تعلَّل بشيء. وأما كونه مريدًا وكارهاً، فقد بينا فيما تقدم أن ذلك يرجع إلى دواعيه وصوارفه، وأن دواعيه وصوارفه ترجع إلى كونه تعالى عالماً، وكونه عالماً غير معلل بمعنى. وأما صفاته الراجعة إلى النفي فكلها معللة بذاته المخصوصة، والخصم لا يعللها بمعانٍ[1] أيضاً، فكيف يعللها بمعان[1] تحدث في ذاته؟ وأما أفعاله فكونه تعالى قادرًا لذاته ودواعيه كافية في حدوثها، فلا مقتضيَ لما زاد على ذلك، وكونه قادرًا وصوارفه / كافية في إخلال ما يُخِلّ به منها؛ فلا مقتضي أيضاً لما زاد على ذلك. ١٦ و

---

١. بمعان: بمعاني

فإن قيل: إنه لا يُحْدِث شيئاً منفصلاً عن ذاته إلا بإحداث شيء في ذاته له يكون ذلك المنفصل[١] محدَثاً، قيل لهم: إذا جاز أن يُحْدِث الإحداث لا لإحداث، فهلا جاز أن يحدث المنفصل لا لإحداث؟ فإن قالوا: نقيسه على الشاهد، فإن القادر منا لا يُحدث شيئاً منفصلاً عن ذاته إلا عن شيء يحدثه في ذاته، قيل لهم: إنكم متى اقتصرتم في هذا القياس على مجرد التشبيه من غير علة جامعة بينهما لزمكم أن يكون تعالى جسماً ذا آلات، وأن لا يحدث شيئاً بعيدًا عن ذاته إلا بحوادث تكون وسائط بين ما يحدثه في ذاته وبين الحادث البعيد من ذاته، كما في الواحد منا، ويلزمكم أن لا يمكنه أن يحرّك جسماً إلا بتحريك ذاته أو جزء[٢] من أجزاء ذاته، كما في الشاهد. وإن لم تقتصروا على مجرد التشبيه فما العلّة الجامعة بين الشاهد والغائب؟ والفرق بينهما أن القادر منا قادر بقُدَر هي آلات له في إيجاد أفعاله المنفصلة عنه، فلا بد من استعمال هذه الآلات ليتولد عن استعمالها الحادثُ المنفصل عنه، ولهذا إذا بعُد محلّ المنفصل فلا بد من آلات أخر تتصل بالآلة المتصلة به، فتكون وسائط بينه وبين المنفصل البعيد، وليس كذلك القديم تعالى، لأنه قادر لذاته غير مفتقر في إحداث الأفعال إلى آلات وإلى استعمالها، فكان قادرًا على الإحداث اختراعاً. وعلى أنكم بنيتم هذا القياس على مذهبكم أنه تعالى في جهة العلو، فأمكنكم أن تثبتوا في أفعاله تعالى ما هو منفصل عن ذاته: وأمكنكم تشبيهه بالقادر في الشاهد، وقد أبطلنا ذلك عليكم. وإذا بطل ذلك فقد بطل أن يكون في أفعاله تعالى متصل به أو منفصل عنه، فبطل قياسكم.

فإن قالوا: لو لم يُحدِث في ذاته شيئاً مخصوصاً لم يكن المحدَث المنفصل عنه من جنس دون جنس، لأن المقتضي لاختصاص المحدَث المنفصل بأن يكون من جنس دون جنس ليس إلا الإحداث الحادث في ذاته، قيل / لهم: أفتثبتون ١٦ ظ

١. ذلك المنفصل: كالمنفصل، (وفي الهامش): خ ذلك ٢. أو جزء: وجزء

الإحداثات التي يحدثها في ذاته جنساً واحدًا أو هي أجناس مختلفة؟ فإن قالوا: هي جنس واحد[١]، قيل لهم: فلم كان الحادث المنفصل بأن يكون من جنس أولى من أن يكون من جنس آخر، إن كان ما يقتضيه هو جنس واحد؟ وإن قالوا: إن الإحداثات أجناس مختلفة، قيل لهم: فلم أحدث تعالى في ذاته منها جنساً دون جنس حتى يقتضي ذلك أن يكون المنفصل من جنس دون جنس؟ فإن قالوا: لا لأمر، لزمهم مثله في المنفصل، وإن قالوا: للداعي، قيل لهم مثله في المنفصل، ويبطل قولهم. فإن قالوا: إنه تعالى لو لم يحدث في ذاته إحداثاً لما سُمّي المُحْدَث مُحْدَثاً، قيل لهم: هذا توصُّل منكم بالعبارة إلى إثبات المعنى، وهذه طريقة فاسدة لأن العبارات فرع على ثبوت المعاني، وأنتم جعلتم ثبوت الأصل فرعاً على ثبوت فرعه. وعلى أن اهل اللغة سموا الموجود بعد العدم محدَثاً ولم يعتبروا في وصفه بأنه محدث ما ذكرتم، ولهذا نجدهم الآن يسمّون المتجدد الوجود محدَثاً، وإن لم يخطر ببالهم ما ذكرتموه.

فإن قالوا: ما أنكرتم أن يُحدث تعالى كلامه في ذاته، فتكون ذاته محلاً لكلامه؟ قيل لهم: إن الكلام لا بد له من محل ليحدث، وليس يقتضي أن يحدث في ذات المتكلم لا محالة. وهو تعالى قادر على أن يحدثه في الأجسام كلها، كما أحدث كلامه وخطابه لموسى عليه السلام في الشجرة على ما سنبين ذلك، إن شاء الله تعالى، في باب القول في كونه تعالى متكلماً. وإذا لم يقتض حدوثُ الكلام ما ذكروه لم يكن لنا طريق إلى العلم بأن كلامه يحدث في ذاته، فوجب نفي ذلك عن ذاته لما بيناه الآن، كما وجب نفي حدوث سائر الحوادث غير الكلام عن ذاته تعالى.

وإنما قلنا: إنه ليس في أدلة السمع ما يدل على حدوث شيء في ذاته، هو أنه لو كان فيها ما يدل على ذلك لظفرنا به بعد استقصاء الطلب. فإن قيل: إن

---

١. جنس واحد: جنسا واحدا

١٧ و قوله تعالى ﴿ كَتَبَ / رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ (٦ الأنعام ٥٤) ﴾ يدل على أن ذاته تعالى محلّ لكتابة الرحمة فيها، وقوله تعالى ﴿ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ (٥ المائدة ١١٦) ﴾ يدل على أن في نفسه أشياء؛ وكذلك قوله تعالى ﴿ وَجَاءَ رَبُّكَ (٨٩ الفجر ٢٢) ﴾ إلى غير ذلك من الآيات، قيل له: إن هذه الآيات لا تعلّق لكم فيها ولا يمكن حملها على ظاهرها. أما الآية الأولى فلو حملت على ظاهرها لما اقتضت أن ذاته تعالى محل لحادث، بل تقتضي أن ذاته مكان للمكتوب، كالطرس للمكتوب، تعالى عن ذلك. ولهذا أدخل فيه كلمة «على»، فمتى حملت على الظاهر دلت على أن المكتوب على ذاته. فصح أنه لا تعلق لكم فيها وأنه لا يمكن حملها على ظاهرها، فوجب حملها على أنه تعالى أوجب على نفسه الرحمة، كقوله ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ (٢ البقرة ١٨٣) ﴾، وهي الغفران للتائب على ما قاله بعده: ﴿ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ [مِنْكُمْ] سُوٓءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ (٦ الأنعام ٥٤) ﴾.

وأما الآية الثانية فمتى حملت على الظاهر دلّ على أن في ذاته أشياء لا تعلم، وليس هذا قول المخالف. وأيضاً، فمتى[١] لم تعلم تلك الأشياء فبم[٢] علم المخالف بأنها حادثة دون أن تكون قديمة؟ فلا بد من أن تحمل على أن المراد بها: أنك تعلم ما أعلمه ولا أعلم أنا ما تعلمه أنت من الغيوب، ولهذا قال تعالى قبله ﴿ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ (٥ المائدة ١١٦) ﴾، أي: لا يخفى عليك شيء لأنك المختص بكونك علّام الغيوب دون غيرك. وأما قوله تعالى ﴿ وَجَاءَ رَبُّكَ ﴾ وما أشبهها، فقد بينا تأويلها، فصح أنه ليس في الأدلة ما يدل على حلول شيء في ذاته تعالى.

دليل: وهو أن من قال: إن ذاته محل[٣] للأعراض، لا يخلو إما أن يذهب

١. فمتى: فمن ٢. فبم: فبما ٣. محل: محلا

إلى أن الأعراض معان[١] تحدث في المحل، أو يقول: إن الأعراض صفات للمحل. فإن ذهب إلى الأول بطل بما ذكرناه في نفي المعاني في باب حدوث الأجسام، وإن ذهب إلى الثاني، قيل: إن الأعراض المعقولة لا نعقلها إلا للحجم، ونجرب أنفسنا أن نعتقدها لغير الحجم؛ فنجد تعذره من أنفسنا. يبين هذا أنا لا نعقل مدافعاً لغيره / إلا وهو حجم، فكذلك لا نعقل رطباً ولا ١٧ ظ
يابساً ولا حارًا ولا باردًا إلا حجماً، وكذلك لا نعقل ملوّناً ولا ذا طعم ورائحة إلا حجماً. والقول في كونه متحركاً وساكناً وشاغلاً لجهة وليّناً وخشناً ومجتمعاً ومفترقاً وقريباً وبعيدًا في أنه لا بد أن يكون حجماً أظهر، وكونه مصوتاً لا يعقل إلا متحرقاً أو مصطكاً، وذلك يقتضي كونه حجماً. ولا يبقى بعد ما ذكرنا صفة متجددة لذاته تعالى تعقل فتجعل عرضاً حادثاً فيها، فصح أنه لا يعقل كونه محلاً للأعراض المعقولة، وما لا يعقل من الأعراض لا يصح إثباتها أصلاً. ويلزم الكرامية أن يجوّزوا كون ذاته ملونة أو ذات طعم وذات رائحة، لأن من جوز كون ذاته تعالى محلاً لشيء من الأعراض يلزمه تجويز كونه محلاً لسائرها.

واستدل شيوخنا أصحاب أبي هاشم رحمهم الله لاستحالة كونه تعالى محلاً، فقالوا: إن الحجم إنما صح كونه محلاً للأعراض لكونه حجماً؛ فلو كانت ذاته محلاً لعرض لوجب كونها حجماً وللزم حدوثها. قالوا: وإنما قلنا: إن الحجم إنما صحح الحلول[٢] فيه لكونه حجماً، لأن العرض يستحيل كونه محلاً للأعراض لما لم يكن حجماً، فعلمنا أن الحجم صحح الحلول فيه لما له فارق العرض، وهو كونه حجماً. فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون الحجم إنما صحح الحلول فيه لكونه قائماً بنفسه، لا لكونه حجماً، وبكونه قائماً بنفسه يفارق العرض، فصح أن يكون محلاً دون العرض؟ أجاب أصحابنا عن ذلك فقالوا: إن كون الحجم قائماً بنفسه يرجع إلى كونه غير محتاج في وجوده إلى محل، وذلك نفي، ولا يجوز أن تكون علة التصحيح أمرًا يرجع إلى النفي.

١. معان: معاني ٢. الحلول: ب الحلول

واعترض شيخنا أبو الحسين رحمه الله هذا الدليل، فقال: إن كون الحجم
مصححاً لكونه محلاً لا يمنع من أن تصحح الحلول صفة أخرى أو ذات أخرى
ليست بحجم. ألا ترى أن كونه حجماً يصحح رؤيته، ثم لا يمنع ذلك من
كون ذات أخرى أو صفة أخرى مصححة للرؤية؟ فإن قالوا: أليس كون القادر
قادرًا لما صحح الفعل لزم أن لا يصح مع انتفاء كونه قادرًا؟ فلمَ شبهتم /
التحيز بكون المرئي مصححاً للرؤية، ولم تشبهوه بكون القادر قادرًا؟ قيل لهم: ١٨ و
إن صحة الفعل من القادر مفارق لما نحن فيه؛ وذلك لأن القادر هو المتميز تميزًا
لأجله يصح منه الفعل، فصحة الفعل تستدعي هذا التميز[1] وتقتضي أن يتجدد
التميز في كل من يصح منه الفعل. فالقول بأنه يصح منه الفعل وليس بقادر، هو
مناقضة، كأنه قيل: هو ذات متميزة تميزًا يصح معه الفعل وليس بقادر؛ مع
أن حقيقة القادر هي أنها ذات متميزة يصح منها الفعل. وليس كذلك كون
الحجم حجماً، لأنه ليس حقيقة الحجم هو أنه يصحح الحلول، فالقول بأن
ذاتاً أخرى ليست بحجم تصحح الحلول ليس بمناقضة. فإن قالوا: ألسنا نحدّ
الحجم بأنه هو الذي يصحح الحلول، فصح أن حقيقة الحجم هي[2] صحة كونه
محلاً؟ قيل لهم: إن مخالفكم لا يوافقكم على هذا الحدّ، لأن الحدّ يجب أن
ينعكس، وعنده هذا الحدّ لا ينعكس.

فإن قالوا: إنا لا نعقل حجماً إلا مصححاً للحلول، فصح أن الحقيقة واحدة، قيل لهم: بل قد يعقل كون الحجم حجماً قبل العلم بصحة الحلول فيه، ولهذا لو عزلنا عن أنفسنا صحة كون الحجم محلاً فأنه لا يزول علمنا بكونه حجماً، لأن كونه حجماً أمر معقول بنفسه، فمتى قدّرنا انتفاء حكمه وصفاته لم يبطل علمنا بكونه حجماً. فإن قالوا: أتجوّزون ذاتاً تصحح الفعل وذاتاً أخرى مخالفة تصحح الفعل أيضاً؟ قيل لهم: نعم، وهذا ظاهر على أصولكم

١. التميز: التمييز ٢. هي: هو

إذا كانت الذات الأخرى تصحح فعلاً آخر. ولهذا قلتم: إن القُدر كلها مختلفة، لأن كل قدرتين منها يصحح فعلين غيرين. فأما إن كانت الذات تصحح فعلاً، وكانت تلك الذات متميزة من غيرها بتصحيحها ذلك الفعل، لم يجز أن يشاركها في تصحيح ذلك الفعل ما خالفها. وكذلك القول في الصفات إذا قيل: إن الصفة هي المصححة للفعل.

واحتج شيوخنا أيضاً فقالوا: لو صح أن يحلّه تعالى عرض لصح حلول جميع الأعراض فيه، لأنه لا فرق بين بعضها وبين بعض. ألا ترى أن الجوهر /
١٨ ظ لما صحح الحلول جاز حلول سائرها فيه، وإن كان يحتاج بعضها في حلوله فيه إلى شرط كالقدرة والحياة؟ وصحة حلول جميع الأعراض فيه تؤدي إلى محال، لأنه يقتضي صحة حلول الحركة والسكون فيه تعالى، وفي ذلك تحرك ذاته. ولو جاز أن يتحرك ما ليس بمتحيز لجاز أن تتحرك الأعراض. ولو جاز أن تحلّه حركة أو سكون لاستحال انفكاكه منهما، وفي ذلك حدثه، ولصح أن يفعل[1] في ذاته مجاورة بين ذاته وبين جوهر حتى يمنع جوهرًا آخر بحيث هو، وفي ذلك كونه جوهرًا. ولو صح أن يكون محلاً لجاز[2] إذا حله السواد أن يرى من غير محله. ولو صح أن تحله الأعراض كالعلم والقدرة والحياة لصح كونه مبنياً ولصح حلول أضداد هذه الأعراض فيه، فيلزم أن يكون جاهلاً عاجزًا.

قال الشيخ أبو الحسين: ولقائل أن يقول على قولهم: لو جاز أن يحله عرض لجاز أن يحله سائرها: ما أنكرتم أن تجرى الأعراض مجرى الصفات؟ فإذا جاز عليه تعالى بعض الصفات دون بعض فكذلك يجوز أن يحله بعض الأعراض دون بعض، ويقول: إذا جاز عندكم أن يكون تعالى مريدًا كارهاً بإرادة وكراهة لا في محل، ولم يلزمكم أن يكون متحركاً وساكناً بحركة[3] وسكون لا في محل لاستحالة حكمها عليه تعالى، كذلك لا يلزمنا إذا قلنا: تحله بعض الأعراض،

١. يفعل: يعقل ٢. لجاز: لكان ٣. بحركة: كحركة

أن نجوّز حلول ما تستحيل أحكامه عليه تعالى. وله أن يقول على قولهم: لو حله السواد لرؤي من دون محله: إنه إذا حله السواد، وليس في مكان، كان بمنزلة وجود السواد لا في محل، أفتقولون: إنه يرى، أو لا يرى؟: إن قلتم: إنه يرى، فقد قلتم: إنه يرى من دون محله، فجوّزوا مثله لو حل القديم تعالى. وإن قلتم: لا يرى، قلنا مثله لو حل القديم، لأنه تعالى ليس في جهة، فلونه لا يكون مقابلاً لأعيننا، فلا يُرى. وأيضاً، لو حله السواد لكان لا يُرى، كما لا يُحس بالضياء الحاصل في الهواء حسب ما يُحس به على الحائط، لما لم يعلم الهواء عنده. وعلى أن المخالف يقول: إن ذاته تعالى في جهة، فلو حله اللون لرؤي في جهته مع ذاته تعالى.

وأما قولهم: لو صح كونه محلاً لصح حلول العلم والقدرة والحياة فيه، ثم كان يصح حلول أضدادها فيه تعالى، فإنه يقال لهم: إذا جاز عندكم أن يكون مريدًا وكارهاً لإرادة وكراهة لا في محل ولم يجز أن يكون عالماً قادرًا حيّاً لمعان[1] موجودة لا في محل، جاز عندنا / أيضاً أن تحله الإرادة والكراهة دون هذه ١٩ و
المعاني. فإن قلتم: إنما لم يجز عندنا أن يكون عالماً قادرًا حيّاً لمعان[1] موجودة لا في محل لأنه يقتضي صحة أضدادها لا في محل، فيلزم من ذلك أن يكون تعالى عاجزًا جاهلاً، وذلك مستحيل، قيل لهم: وكذلك لو قلنا نحن: إنه تحله هذه المعاني، لجاز أن تحله أضدادها، فيؤدي إلى المستحيل الذي منه منعتم.

وأما قولهم: لو حله العلم والقدرة لكان مبنياً كالجسم، فإنه يقال لهم: إنما وجب ذلك في الجسم لأن الجوهر الواحد لا يصح أن يكون حيّاً قادرًا عالماً: فلم يكن بد من جسم وبنية فيه. ولا كذلك ذاته تعالى، لأنه يصح أن تكون عالمة قادرة، فلو حله العلم والقدرة تقديرًا لما وجب أن يكون مبنياً. وأما قولهم: لو حله شيء لجاز أن يفعل في ذاته مجاورة، فإنه يقال لهم: إنه تعالى ليس

---

١. لمعان: لمعاني

بحجم فتستحيل أحكام الحجم عليه نحو الكون في الجهة. وإن أجاز الخصم كونه في جهة فله أن يقول: إني وإن جوزت ذلك فهو عندي غير متحيز، فلو قلتُ: إنه يمنع من وجود جوهر بحيث هو، لم أقل: إنه يمنع من ذلك لتحيزه، فلا يلزمني أن يكون مثلاً للجواهر.

باب في استحالة كونه تعالى حالاً في الجواهر والأجسام

اعلم أنه يمكن أن يستدل في هذه المسألة بمثل الدلالة المتقدمة في المسألة الأولى، فيقال: إن كونه حالاً في الجواهر لا يُعلم بنفسه ولا طريق إلى العلم به، فوجب نفيه. أما كونه مما لا يعلم بنفسه فظاهر، وأما أنه لا طريق إلى العلم به فلأن الطريق إليه هو أنه إما أمر موجِب له أو موجَب عنه، ومعلوم أنا لا نعقل أمرًا يوجب كون ذاته تعالى حالّة[1] في محلّ، وأما الموجَب عن كونه حالاً في المحل فلا شيء يشار إليه، إذ صفاته تعالى معللة بذاته على ما تقدم، وأفعاله صادرة عن ذاته، ولا افتقار في حدوث أفعاله، أو حدوثها محكمة وكونها حكمة، إلى أزيد من كونه تعالى قادرًا عالمًا. ولا يمكن أن يقال: إنه تعالى لا يقدر على الفعل في المحالّ إلا بأن يحلها، لأنه تعالى قادر على الاختراع لذاته، ولهذا قدر على إحداث المحال أنفسها، وإحداثُها لا يُعقل إلا بطريقة الاختراع. وإذا كان قادرًا على الاختراع لذاته لم يكن بأن يقدر على بعض الأفعال اختراعاً أولى من بعض، فلزم أن يقدر على كلها اختراعاً، وبطل أن يكون حلوله في المحال شرطاً في صحة فعله فيها. وسنبين فيما بعد إن شاء الله تعالى أن ذاته / ليست بمحسوسة بشيء من الحواس، فلا يمكن أن يقال: ١٩ ظ
إنه تعالى يُحَس[2] في بعض المحال، فيُعلم أنه فيه. ومعلوم أنه ليس في أدلة

---

١. حالة: حالاً ٢. يحس: يحيس

السمع ما يدل على كونه تعالى حالاً في محل، فصح أنه لا طريق إلى ذلك، فوجب نفيه.

واستدل شيخنا أبو الحسين لنفي كونه حالاً في محل في كتاب التصفح، فقال: لو حل جسماً لكان إما أن يجب أن يحله أو لا يجب، بل يصح أن يحله. فإن وجب كونه حالاً فإما أن يجب على كل حال أو يجب أن يحل إذا وجد الجسم، ولو وجب أن يحل في كل حال لزم قدم الجسم أو حدثه تعالى. وإن وجب أن يحل إذا وجد جسم من الأجسام لم يخل إما أن يعلل حلوله فيه أو لا يعلل، ولا يصح أن لا يعلل، لأنه لو لم يعلل ذلك بأمر لم يكن بأن يجب حلوله في ذلك الجسم أولى من أن لا يجب، بل يستحيل.

فإن قيل: ألستم لا تعللون حلول العرض في المحل؟ قيل له: إن ذلك معلل عندنا بالفاعل. فأما شيوخنا فإنهم يقولون: إنه حكم غير معلَّل، وقالوا: إنه كيفية في الحدوث، فلذلك لم يعلل. وقالوا: إنا بأي شيء عللناه، فسد. وهذا لا يصح لأنه لو جاز أن يحل السواد في هذا المحل، فتحصل له هذه الكيفية دون كيفية أخرى، وهي الحلول في محل آخر لا لأمر، جاز أن يقال: إن القديم تعالى يجب أن يحل، بدلاً من أن لا يحل، لا لأمر، ولجاز أن يقال: إن حدوث الجوهر في الجهة هو كيفية في الحدوث، فلا يعلل. وأما إذا علل وجوب حلوله إذا وجد المحل لم يخل إما أن لا يعلل بأمر زائد على وجود المحل أو يعلل ذلك بأمر زائد، والأول باطل، لأنه لو وجب ذلك لوجود المحل لكان الموجِب له هو احتمال المحل لحلوله، ومعلوم أن احتمال المحل وصحة حلوله لا يوجب كونه حالاً.

وأيضاً، فلو أوجب وجود المحل كونه تعالى حالاً لأوجب وجوده حلول سائر الأعراض فيه، ولسنا نقول باختصاص العرض بمحله فيقال: إنه لا يجوز أن يحل ذلك المحل سائر الأعراض لاختصاصها بغيره، ولو وجب ذلك لزم أن يوجب وجود جميع المحال وجود جميع الأعراض فيها، وذلك محال. وأيضاً، فإنه يصح وجود جواهر كثيرة معاً، فليس بعضها بأن يوجب حلول القديم فيه

بأولى من البعض الآخر، وفي ذلك حلول / القديم في جميعها. ثم لا يخلو إما أن يكون ما حل هذا المحل هو بعينه حل المحل الآخر أو يكون غيره، فإن كان هو هو لم يُعقل، لأنه لو أثبته متغايرًا لم يرد على ذلك. ألا ترى أن من قال: إن زيدًا يكون بالبصرة حال ما هو ببغداد، فإنه يكون مثبتاً له شخصين، ولناقض بقوله: إنه شخص واحد؟ وإن قال: إن ما حل منه تعالى هذا المحل هو غير ما حل منه محلاً آخر، كان قد أثبته متبعضاً، وقيل له: ولِمَ كان هذا البعض بأن يحل هذا المحل بأولى من أن يحله بعض آخر؟ وإن كان المقتضي لحلوله بعض صفاته تعالى لم يخل إما أن يقتضي ذلك بشرط وجود المحل أو من دون شرط، وهذا الأخير يقتضي كونه تعالى حالاً لم يزل ويقتضي قدم المحل. وإن اقتضى ذلك بشرط وجود المحل لم يكن بعض المحالّ بحلوله فيه أولى من بعض، ويلزم عليه ما بينا فساده.

قال الشيخ أبو الحسين رحمه الله: وعلى أن صفاته تعالى عند أصحابنا هو كونه تعالى قادرًا عالماً حيّاً وموجودًا. وما يقتضي هذه الصفات على قول الشيخ أبي هاشم رحمه الله [هو حالته الذاتية]، وعندنا كونه عالماً وما عدا ذلك هو صفته[1] يستحقها تعالى لذاته لا لحالة. والمعقول من كونه عالماً هو التبين، وحكم كونه عالماً هو صحة الفعل المحكم وصحة القصد على التحقيق إلى ما يعلمه[2]، ولا يُعقل له حكم سواه. والمعقول من كونه قادرًا هو صحة الفعل منه، والمعقول من كونه حيّاً هو صحة أن يعلم ويقدر. وحكم الصفة الذاتية عند الشيخ أبي هاشم هو إيجاب هذه الصفات، والمعقول من صفة الوجود تصحيح هذه الصفات، ولا طريق إلى إثبات حكم زائد لهذه الصفات. وكان يجب أن يكون لنا طريق إلى العلم بحلوله، ثم يعلل ذلك ببعض هذه الصفات، ولا طريق إليه، لأنه لا حكم لهذه الصفات إلا ما ذكرناه.

١. وما عدا ذلك هو صفته: هو صفته وما عدا ذلك. ٢. يعلمه: نعلمه

فأما القول بأنه يحل مع جواز أن لا يحل فهو باطل، لأنه لو كان كذلك لم يكن بأن يحل أولى من أن لا يحل إلا لوجود معنى أو عدم معنى أو بأن يجعل ذاته حالّة، وقد بينا بطلان القول بالمعاني، وعدمُ المعنى مبني على إثبات المعاني. ولو جعل ذاته حالّة في محل لم يخل إما أن يجعلها حالة في عدّة محال أو في محل واحد، فإن / جعلها حالة في محال كثيرة لزم أن تكون ذاته ممتدّة بحسب ٢٠ ظ
امتداد محالها. وفي ذلك استحالة وجوده لم يزل غير حال ولا في جهة، لأن ما يوجد كذلك يستحيل أن تصير ذاته بعد ذلك ممتدة. ألا ترى أنه يستحيل أن يوجد الجسم لا في جهة، ثم يصير من بعد ممتدًا في الجهات؟ وإن جعل ذاته في محل واحد كانت ذاته أقل القليل، تعالى عن ذلك. وكان يجب أن تكون ذاته مُطبّقة لمكان ذلك الجوهر، فوجوده من قبل لا في جهة يخرجه عن معنى ذاته، وهو تطبيق الجهة، كما أن الجوهر لما كان شاغلاً للجهة استحال وجوده لا في جهة، لأن ذلك يبطل معنى الجوهر.

وأما أصحاب أبي هاشم فإنهم أبطلوا أن تكون صفاته تعالى موجبة لحلوله في محل بأن مثل صفاته حاصلة لنا. أما كونه عالماً حيّاً وموجودًا فظاهر، وأما كونه قادرًا فقبيل هذه الصفة فينا، مع استحالة الحلول فينا. ولا يجوز أن تحصل الصفة بحيث يستحيل حكمها لأن ذلك ينقض كونها موجبة. وأبطلوا أن تكون صفة ذاته تعالى المطلقة، وهي التي يثبتها الشيخ أبو هاشم، هي الموجبة للحلول بأن الصفة المطلقة لا يقف إيجابها على شرط أزيد من الوجود، فلو كانت هي الموجبة للحلول لوجب حلوله تعالى لم يزل، وفي ذلك قدم الأجسام.

قال الشيخ أبو الحسين رحمه الله: ولقائل أن يقول: لم زعمتم أنه لا يجوز حصول الموجِب حيث يستحيل الموجَب إذا كان لذلك الموجِب حكم آخر؟ أليس كون الحيّ حيّاً يصحح صفة المشتهي وصفة الجاهل، وكونه تعالى حيّاً لا يصحح ذلك؟ فإن قلتم: إن كون الحيّ حيّاً يصحح صفة المشتهي بشرط الزيادة والنقصان على الحي ويصحح صفة الجاهل بشرط أن لا يجب كونه

عالماً، قيل لكم: فما أنكرتم أن توجب هذه الصفات الحلول بشرط أن لا يختص بالذات ما يحيل الحلول، وهو التحيز الحاصل فينا؟ ويقال لهم: ولم قلتم: إنه يجب أن يلزم قبيل الصفة ما يلزم الصفة؟ وما أنكرتم أن يفترقا في إيجاب الحلول؟ وقولهم في الصفة المطلقة: إنها لا تقف على شرط أزيد من / الوجود، ٢١ و
فإنه يقال لهم: ولم زعمتم ذلك؟ وما أنكرتم أن يقف بعض أحكامها[1] على شرط أزيد من الوجود، وإن كانت تقتضي البعض بشرط الوجود؟

باب القول في أنه تعالى غني

اعلم أن الغني هو الحيّ الذي ليس بمحتاج، وهو تعالى حيّ غير محتاج، فكان غنياً. أما الدلالة على أنه تعالى حي فقد تقدمت، وأما الدلالة على أنه تعالى ليس بمحتاج فهي أنه تعالى لو كان محتاجاً لكان محتاجاً إلى شيء، إما فاعل موجد لذاته أو ذات موجبة لذاته أو موجبة لصفة من صفاته، أو كان محتاجاً إلى مكان وجهة أو إلى محلّ أو شيء حالّ في ذاته تعالى، أو كان محتاجاً إلى إدراك شيء لينتفع به ويلتذ أو ما يتبع ذلك من الفرح والسرور، أو كان محتاجاً إلى دفع ما يضرّه ويؤلمه أو ما يتبع ذلك من الغم والحزن. فإذا بينا أنه تعالى تستحيل عليه الحاجة إلى ذلك ثبت أنه غني من كل وجه. أما الدلالة على أنه تعالى تستحيل عليه الحاجة إلى فاعل يوجد ذاته أو إلى شيء موجب لذاته تعالى فقد تقدمت حين دللنا على أنه تعالى واجب الوجود لم يزل ولا يزال، لا لأمر، بل لذاته. ودللنا أيضاً أن جميع الصفات الراجعة إلى الإثبات يستحقها لذاته، لا لمعان وأحوال، ودللنا على أنه تعالى لا يجوز عليه الكون في الجهة والمكان ولا الحلول في محلّ، ودللنا على أنه لا يجوز أن يحله شيء. ولسنا نذهب إلى أنه

---

١. أحكامها: أحكامه

تعالى مريد بإرادة، ولا نثبت له تعالى حالة فيلزمنا أن نبين أنه تعالى لا يحتاج إلى الإرادة ولا إلى حالة نحو حالة القادر أو العالم. فلم يبق علينا إلا أن ندل على أنه تعالى لا يجوز عليه الحاجة إلى الانتفاع وما يتبعه من سرور وفرح، ولا الحاجة إلى دفع المضارّ وما يتبعها من غم وحزن وخوف، ونستدل على هذا، إن شاء الله تعالى.

فأما من يثبته تعالى مريدًا بإرادة وكارهاً بكراهة أو يثبت له أحوالاً من شيوخنا، فقد ذكر الشيخ أبو الحسين في كتاب التصفح أنه يمكن لمن يثبته تعالى مريدًا بإرادة من شيوخنا أن يقولوا: إنه تعالى لا يحتاج إلى الإرادة، لأنه تعالى لو فعل أفعاله لداعيه لا لإرادة لم يكن على صفة نقص، وإنما يجب أن يريد لأمر يرجع إلى الدواعي، فلم يقف خروجه / عن صفة نقص على الإرادة ٢٠ ظ
فيكون محتاجاً إليها. ويمكنهم أن يقولوا أيضاً: إنه تعالى هو الفاعل للإرادة، فلم يكن محتاجاً إليها. قال: وسمعت بعض أهل العدل يقول: إنه تعالى لو لم يخلق شيئاً ولم يرد خلقه لم يكن على صفة نقص، لأنه تعالى متفضل بخلق العالم، فلم يقف خروجه عن صفة النقص على كونه مريدًا. قال: ولقائل أن يقول: إنا نسألكم: هل إذا خلق تعالى خلقاً من دون إرادة، أيكون في ذلك نقص ام لا؟ قال: فإن عنى السائل أنه تعالى يحتاج إلى كونه عالماً لأن ذاته لو لم يكن على هذه الصفة لكانت ناقصة، فيقال له: أتسلم أن كونه تعالى عالماً يجب لذاته؟ فإن لم يسلم ذلك فالدلالة قد تقدمت عليه، وإن سلم ذلك، قيل له: فكأنّك تَسُومُنا أن نسمّيه محتاجاً لأنه لولا كونه عالماً لكانت ذاته ناقصة، وهذا كلام في عبارة. فإن قال: ليس هذا كلاماً في عبارة، بل هو كلام في المعقول من الحاجة، قيل له: ليس هو كلاماً في المعقول من الحاجة، لأن المعقول من ذلك هو أن الذات تحتاج إلى غيرها، وليس تتحقق الغيرية بين الشيء وصفته. وأيضاً، فإنه لو كان محتاجاً إلى هذه الصفة لكان بأن يحتاج إلى ما أوجبها أولى، وفي ذلك حاجة ذاته إلى ذاته، وذلك لا يتصور. وكيف

يتصور في ذات قد توجب لذاتها صفات المدح أنها محتاجة؟ ولو قيل: إنها محتاجة إليها، لم تتصور ذاته غير محتاجة.

ولقائل أن يقول للشيخ أبي الحسين: إن حالة العلم، وإن لم تكن ذاتاً: إلا أنها أمر معقول زائد على ذاته تعالى، ولولا هذا الأمر الزائد على ذاته لكانت ذاته ناقصة. فصح أن يقال: إن ذاته تعالى محتاجة إليها، أو يقال: إن بها ما يجري مجرى الحاجة إلى الغير. وأما قوله: إنه لو كان محتاجاً إليها لكان بأن يحتاج إلى موجبها أولى؛ وفي ذلك حاجة ذاته إلى ذاته، فإنه يقال: إن هذا لازم لك، لأنك متى أثبتّ أمرًا زائدًا على ذاته لولاه ما كانت ذاته على صفة مدح، فقد لزمك أن يحتاج إليه وأن يحتاج إلى ما يوجب ذلك / الأمر، وفي ٢٢ و
ذلك حاجة ذاته إلى ذاته. فإن كان هذا محالاً فهو الذي أدّى إليه مذهبك. وقد كان يمكنه أن يقتصر في الجواب على أن هذه الصفة، إذا كانت توجبها ذاته تعالى، كانت الصفة محتاجة إلى ذاته، لا أن ذاته تحتاج إليها؛ لأن الموجب للشيء لا تعقل حاجته إلى ذلك الشيء، بل ذلك هو المحتاج إلى الموجب. وهذا هو جوابنا إذا قيل لنا: جوّزوا أن يحتاج تعالى للأحكام التي توجبها ذاته، نحو صحة الفعل وتعلقه بالمعلوم، لأن هذه[1] هي المحتاجة إلى ذاته تعالى.

فأما الدلالة على أنه تعالى لا يحتاج إلى الانتفاع والالتذاذ وما يتبع ذلك أو إلى دفع المضارّ وما يتبعها فهي أنه لا طريق إلى العلم بذلك، وليست حاجته إليه معلومة لنا بنفسها، فوجب نفي ذلك عنه تعالى. أما كونها غير معلومة لنا فظاهر؛ وإنما قلنا: إنه لا طريق إلى العلم بها؛ لأن الطريق إلى ذلك إما أن يكون أمرًا موجِباً لها أو موجَباً عنها. أما الموجِب، فلم يتقدم لنا علم بدل[2] على حاجته إلى ذلك، وأما الموجَب، فلا يخلو إما أن يكون هي صفات أفعاله التي أوجدها أو ما تدلّ عليه أفعاله من صفاته تعالى. والأول باطل لأن حدوث

١. هذه: هذا ٢. بدل: يهـ[illegible]

الفعل يقتضي كون محدِثه قادرًا، وإحكامه يقتضي كونه عالماً، وحدوثه[١] في وقت دون وقت أو حدوث جنس دون جنس أو على وجه دون وجه يقتضي أنه كان له داع إلى إحداث جنس دون جنس وفي وقت دون وقت [وعلى وجه دون وجه]، ولا يدل على أزيد من ذلك.

فإن قيل: فما يؤمنكم أن تكون دواعيه إلى إحداث أفعاله هي دواعي الحاجة، فلا يمكنكم القطع لمكان هذه الدلالة على أنه ليس بمحتاج؟ قيل له: إن حدوث الفعل في وقت دون وقت أو من جنس دون جنس لا يدل إلا على أنه كان للمحدِث داع إلى إحداثه ولا يدل على تعيين الداعي، ولا بد في تعيين الداعي وأنه داعي حاجة أو داعي حكمة من دلالة أخرى. وكلامنا الآن في أن إحداثه لأفعاله، هل يدل على حاجته؟ وقد بينا أنه ليس لأفعاله تعالى صفة عند /
٢٢ ظ حدوثها تقتضي كونه محتاجاً، فصح أن أفعاله لا تدل على حاجته تعالى.

فإن قيل: إذا كان حدوث الفعل يدل على أنه لا بد لمحدثه من داع إلى إحداثه، وكان الدواعي إلى الإحداث على ضربين، دواعي حاجة ودواعي حكمة، لم يمكنكم أن تقطعوا على نفي دواعي الحاجة عن المحدث، لأنه لا دليل عليها من جهة حدوث الفعل، وتثبتوا له دواعي الحكمة بأولى من أن تقطعوا على نفي دواعي الحكمة عنه، لأنه لا دليل عليها من جهة حدوث الفعل، وتثبتوا له دواعي الحاجة، قيل له: إنا لمكان هذه الدلالة لا نثبت له دواعي[٢] الحكمة إلى إحداث أفعاله تعالى فيلزمنا ما ذكرته، وإنما نقول: إن حدوث أفعاله إنما يدل على أنه كان له داع إلى إحداثها، ولا يدل حدوثها على تعيين الداعي، هل هو داعي حاجة أو داعي حكمة؟ وهذا الفرق يكفي في ثبات أنه ليس في فعله تعالى ما يدل على كونه محتاجاً، فوجب نفي حاجته لأنه لا طريق إلى [العلم][٣] بها. ثم

١. حدوثه: حدوثها ٢. دواعي: دواع ٣. [العلم]: في الأصل علامة تنبيه إلى إضافة في الهامش وقد سقطت، فالإضافة هنا بما يقتضيه السياق

من بعد نعلم بدلالة أخرى أن دواعيه إلى إحداث أفعاله تعالى هي دواعي الحكمة، وذلك بأن ننظر ونقول: إنه قد ثبت لنا أنه عالم بكل شيء لم يزل، فلا بد من أن يعلم حسن الإحسان ويعلم أن خلق العالم للإحسان[1] حسن، فقد حصلت له تعالى دواعي الحكمة. فمتى شككنا في كونه تعالى محتاجاً، قلنا: إنه إذا لم يدل على حاجته دليل وجب نفيها، ووجب كونه غنياً، وقد ثبت لنا أنه عالم بقبح القبائح لكونه عالماً بكل شيء، وثبت لنا أن العالم بقبح القبيح العالم بأنه غني عنه لا يفعله، [ثم] علمنا أن كل ما فعله تعالى فهو حسن غير قبيح، فنعلم أنه لم يدعُه إلى إحداث أفعاله الحسنة إلا دواعي الحكمة. فبهذه الاستدلالات تثبت له تعالى دواعي الحكمة، لا لمجرّد علمنا بكونه محدثاً لأفعاله.
وإنما قلنا: إن ما يدل عليه أفعاله من صفاته تعالى لا يقتضي كونه محتاجاً، لأن
٢٣ و ما دلت[2] عليه من الصفات هو كونه عالماً / قادراً حيّاً، وكونه حيّاً يدل على كونه سميعاً بصيرًا مدركاً. وهذه الصفات لا تقتضي كونه تعالى محتاجاً إلى الانتفاع أو إلى دفع الضرر أو ما يتبع ذلك.

وأما أدلّة السمع، فلا يصح التعلق بها في هذا الباب، لأنها إنما تعلم حجة إذا ثبت كونه تعالى غنياً، فكيف يحتج بها في كونه تعالى محتاجاً؟ فصح أنه لا طريق إلى إثباته تعالى محتاجاً سواء قيل: إن الأصل في الحاجة إلى الانتفاع أو دفع الضرر هو الشهوة وضدها، وهو النفار، أو قيل: إن الأصل في الحاجة إلى ذلك غيرهما. ومعلوم أن الفرح والسرور والغم والخوف إنما تجوز على من يجوز عليه الانتفاع والضرر، فإذا ثبت أنه تعالى لا يجوز عليه الانتفاع والضرر وكذلك ما يتبع ذلك، وعلى أنه لا طريق إلى العلم بجواز ذلك عليه، كما لا طريق إلى العلم بجواز الانتفاع والضرر عليه تعالى، فوجب نفي كل ذلك عنه تعالى.

ورأيت في بعض الرسائل المنسوبة إلى قابوس بن وشمكير أنه تعالى لو كان

---

١. للاحسان: الاحسان ٢ دلت: دل

محدِثاً للعالم بعد أن لم يكن محدثاً لكان قاصدًا إلى إحداثه ومريدًا لإحداثه، قال: وذلك حاجة، والله تعالى لا يجوز عليه الحاجة. وهذا هو قول الفلاسفة، وهذا منهم جهل، لأنهم إن عنوا بذلك أنه تعالى يكون محتاجاً إلى القصد والإرادة فقد بينا القول في ذلك، وإن عنوا به [أن] يكون محتاجاً إلى فعله لم يصح، لأن القادر قد يحدث أفعاله لحاجته إليها وقد يحدثها لحاجة غيره إليها. فلم قالوا: إنه تعالى لو كان محدثاً للعالم بعد أن لم يكن محدثاً لكان محتاجاً إليه؟ فإن قيل: ما أنكرتم أن يحتاج تعالى إلى كلامه في كونه متكلماً، قيل له: إن كلامه تعالى يدخل في كونه تعالى متكلماً لأن المتكلم عندنا هو فاعل الكلام، والشيء لا يحتاج إلى نفسه وإلى ما هو داخل في معناه. وعلى أنا قد بينا أن شيئاً من أفعاله لا يدلّ على أنه محتاج إليه، وبينا أنه تعالى لو لم يفعل شيئاً من أفعاله لما كان على صفة نقص، فلو قُدّر كونه تعالى غير متكلم نقصاً، ولا يخرج عن هذا
٢٣ ظ النقص إلا بالكلام، وكان الكلام من / فعل غيره، صح حينئذ أن يقال: إنه يحتاج إلى الكلام.

واستدل الشيخ أبو الحسين في كتاب التصفح على أنه تعالى لا يجوز عليه الشهوة وضدها، وهو النفار، فلا يحتاج تعالى إلى إدراك شيء يشتهيه ولا إلى أن لا يدرك ما ينفّر. قال: لأن المشتهي إنما يشتهي ما يوافق مزاجه ويلتذ إذا أدرك ما يوافق مزاجه وينْفُر عما يضاد مزاجه ويتألم بإدراكه[1]، لأن الشهوة ليس إلا ميل الطبع، كما أن ضدها هو نفور الطبع، والمزاج هو اختلاط مخصوص من أجسام متضادة الأعراض، والله تعالى ليس بجسم، فلم يجز عليه المزاج والطبع. وإذا لم يجز عليه ذلك لم يجز عليه الميل إلى الموافق ولا النفار عن المضاد. قال: وإنما قلنا: إن المشتهي إنما يشتهي ما ذكرناه، لأنه لو كانت الشهوة والنفار غير مقصورين على ما ذكرنا؛ بل إنما يشتهي المشتهي لمعنى يوجد

---

١. بإدراكه: بادركه

فيه وينفر لمعنى يوجد فيه، ولا اعتبار بما ذكرناه، لم يستحل[١] أن يشتهي الإنسان السليم الصحيح تقطيع أجزائه وإحراقه بالنار والمآكل القذرة المنتنة المرة وينفر ويتألم بإدراك الأطعمة الشهية والألحان المطربة والأرائح الطيبة، وأن يشتهي الشبعان كشهوة الناقه للغذاء مع صحته وانتفاء الأخلاط الرديئة[٢] ولا يشتهي من بعُد عهدُه بالغذاء مع صحته وسلامته. فلما امتنع عند العقلاء ذلك جرى مجرى امتناع رؤية الإنسان الصحيح العين المرئي[٣] الحاضر الذي لا مانع يمنع من رؤيته. فكما وجب لذلك أن تُجعل رؤيته مقصورة على هذا القدر الذي عنده يمتنع عند العقلاء أن لا يرى الإنسان، فكذلك يجب أن يجعل كون الحي مشتهياً ملتذّاً مقصورًا على كون الشيء موافقاً لمزاجه وملائماً؛ وكونه نافرًا متألماً موقوفاً على مضادة بينه وبين مزاجه، أعني أن يكون مزاج بدنه على حد من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وما تولد من امتزاج ذلك مضادٍ[٤] لما عليه ذلك الشيء المدرَك حتى أنه إذا أدركه أخرجه عما تقتضيه طباعه. ولذلك ينفر الإنسان عن تقطيع أعضائه، لأن طباعه تقتضي هذا الاتصال.

٢٤ و وبما ذكرناه / يفسد قول من قال: إن الإنسان إنما يشتهي لمعنى أزيد مما ذكرناه، غير أن الشهوة لا تتعلق إلا بما يلائم المزاج، وذلك لأنه إذا كان لا بد من اعتبار ملاءمة المزاج ومضادته، وامتنع مع الملاءمة أن لا يشتهي الحيوان ما يلائمه، وجب أن نجعل ذلك مقصورًا على ما ذكرنا إذا كان العقل قد قضى بذلك عند هذه الملاءمة ولم نجد وجهاً يقتضي ما زاد على ذلك، وجري مجرى ما ذكرناه من كون الإنسان رائياً مقصورًا على ما ذكرناه. هذا ما ذكره في كتاب التصفح؛ أوردتُه بعباراته. وربما يستشهد في كتبه الصغار ويقول: ولهذا تختلف شهوات الناس بحسب اختلاف أمزجتهم، فلهذا يشتهي الصفراوي تناول

---

١. يستحل: يستحيل ٢. الرديئة: الردية ٣. المرئي: المرى ٤. مضاد: مضادا

الحموضات التي تدفع الصفراء الزائدة على ما يقتضيه مزاجه الطبيعي. قال: وعلى أنه إن كانت الشهوة والنفار معنيين، واستحال أن يتعلقا إلا بما يوافق المزاج ويضاده، لم يجز عليه الشهوة والنفار، لأنه تعالى ليس بجسم، واستحال عليه الملاءمة والمضادة.

فإن قيل: ولم زعمتم أن الشهوة لا تتعلق إلا بما يوافق المزاج وأن النفار لا يتعلق إلا بما يضاده، وقد علمتم أن المريض يشتهي إدراك ما يضره من الأطعمة، ولن يضره إلا إذا لم يوافق مزاجه، وينفر عن إدراك ما ينفعه من الأدوية، ولن ينفر عن ذلك إلا ويضاد مزاجه؟ قيل له: إن المريض لا يشتهي من الأطعمة إلا ما يوافق مزاجه ومتى تناوله صلح به بعض الصلاح، غير أن أعضاء هضمه قد تكون ضعيفة لا تستقلّ بهضم ما يأكله، فيستحيل ذلك الطعام إلى أخلاط رديئة[1]، فيؤذيه من بعد ويؤلمه، أو يكون في بدنه من الأخلاط الرديئة[2] ما يُفسد ما يأكله، فيستحيل ما يأكله إليها، فتكثر الأخلاط الرديئة[3] في بدنه فيستضر بها، ولولا ما ذكرناه لانتفع بما تناوله المريض مما يشتهيه. ولهذا يشتهي الصفراوي تناول الحموضة، ليدفع بذلك غلبة الصفراء.

٢٤ ظ فإن قيل: / أليس يشتهي الإنسان الأرائح الطيبة والأصوات الحسنة المطربة والمناظر الحسنة؟ فأي موافقة لهذه الأشياء لمزاجه؟ قيل له: ليس كل ما يوافق الإنسان يظهر بالاغتذاء، بل في المشتهيات ما يوافق مزاج حواسه ويُصلحها، ويَصلح ببعضها أجسام هوائية كالهواء الذي في داخل الأذن، وقد توافق هذه المشتهيات الأرواح التي في القلب وفي الدماغ فتعدّلها[3]. ولهذا يصلح القلب والدماغ بكثير من الأرائح، ويصلح مزاج القلب بكثير من الأصوات المطربة، وتنفي عنه الأفكار السوداوية، ولهذا يوافق الصفراويَّ صوت[4] العود ويوافق السوداوي غيره. ويظهر ذلك في بعض المدركات أكثر من ظهوره في غيره.

---

١. ردیئة: ردیة ٢. الرديئة: الردية ٣. فتعدّلها: فتفسد لها ٤. صوت: من صوت

قال الشيخ أبو الحسين: فأما السرور والفرح والغم والحزن فعند شيخنا أبي هاشم أنها ترجع إلى الاعتقادات، فالسرور والفرح هو اعتقاد حصول المنافع في المستقبل إلى ذلك المعتقِد أو إلى من يتصل به، والغم والحزن هو اعتقاد أو ظنّ بوصول المضار إليه في المستقبل أو إلى من يتصل به، وعند الشيخ أبي علي أن هذه الأمور هي معان[1] غير الاعتقادات توجد عند الاعتقادات والظنون. قال: والصحيح هو أن الغم ما يجده الإنسان من انحصار القلب وانقباض الدم الذي فيه، والسرور هو ما يجده من انبساط القلب والدم وعلى وجه مخصوص، ولهذا يقال: إن الإنسان قد يعتقد وصول المضار إليه في المستقبل، ولا يغتم، ويؤمر بترك الغم وأن يتشجع، وليس يترك الاعتقاد أو الظن لوصول ذلك إليه؛ وقد يُنهى عن السرور بالمنافع ويُمدح على قلة سروره بمنافع الدنيا. والإنسان يجد ما ذكرناه عن نفسه حتى أنه ليظهر انبساط الدم في وجهه وسائر بدنه، ويقول الإنسان: انشرح صدري، ويقال: إن الغم يميت النفس ويقصر القلب. وكل ذلك يدل على أن ذلك معقول للناس جارٍ على ألسنتهم، وهذه الأمور من / صفات الأجسام؛ فاستحالت عليه تعالى. وأيضاً؛ فليس تخلو هذه الأمور إما أن ٢٥ و
تكون من جنس الاعتقادات والظنون بوصول المنافع أو المضار إلى المعتقد أو أمورًا زائدة عليها، وهي ما ذكرناه، وأي ذلك كان لم تجز على ما لا يجوز عليه المنافع والمضار. فأما الإشفاق، فهو الحذر من نزول مضار على الحي لا يستطيع دفعها، والله يتعالى عن المضار وعن أن لا يقدر على دفع شيء.

فأما الشيخ أبو علي فإن عنى بقوله: إن السرور والغم زائدان على الاعتقادات والظنون، ما ذكرناه فهو صحيح، وإن عنى غير ذلك فلا مقتضي له لما ذكرناه. فأما كون السرور والغم من جنس الاعتقادات والظنون فلا يصح؛ لأن الغم مضرة والسرور منفعة، والاعتقاد أو الظنّ ليس بمضرة ولا منفعة؛

---

١. معان: معاني

ولهذا يعتقد الإنسان كثيرًا من الأمور فلا يستضر به ولا ينتفع. فإن قالوا: إنما يكون الاعتقاد مضرة أو منفعة إذا كان اعتقاد مضرة[١] أو منفعة[٢]، قيل لهم: فقد يعتقد وصول المضار إلى أعدائه، فلا يكون مضرة. فإن قالوا: إنما يكون مضرة إذا كان اعتقادًا لوصول مضرة إليه أو إلى من يتصل به، قيل لهم: كيف يصير ما ليس بمضرة في نفسه مضرة إذا تعلق بمضرة؟ قال: فأما الغضب، فإن عُني به إرادة الانتقام فقد تقدم القول في الإرادة، وإن عني غليان دم القلب إيثارًا للانتقام[٣] على ما يجد المرء من نفسه فذلك لا يجوز عليه تعالى. فإن قيل: فشهوة الإنسان للدراهم والدنانير إلى ماذا ترجع؟ قيل له: ذكر قاضي القضاة أن الممسك لها يشتهي ما يصرف إليه من الدراهم والدنانير، ثم يريد تبعاً لذلك أن يجمعها لكونها وصلة إلى ما يشتهيه مع خفة محملها، وقد يشتهي أيضاً إدراك ألوانها. قال الشيخ أبو الحسين: ونحن نقول: إنه يشتهي إدراك ألوانها ويؤثر إحرازهما لما بهما وصلة إلى دفع الفقر والمشاقّ عنه ووصلة إلى ما ينتفع به.
٢٥ ظ ألا ترى / أنه إذا تصور أن الفقر لا يضره جاز أن لا يحرزهما؟ ولو تصور أن الدراهم والدنانير، وإن كثرت عنده، لا يندفع الفقر، لم يجز أيضاً أن يحرزهما، فصح أنه إنما يؤثر إحرازهما لما ذكرنا.

ثم الناس يختلفون في شدة الشهوة للانتفاع وضعفها، ويختلفون في الميل إلى العاجلة والنظر في العواقب ووفور العقل وجودة الوقوف على المصالح والمفاسد. فبحسب اختلافهم في ذلك يختلف ميلهم إلى العاجل، فنهم من يتوسط في ذلك، ومنهم من يسرف فيه، ومنهم من يضعف فيه، فعلمنا أن ذلك تابع لاختلاف مزاجهم. فأما محبة الرئاسة، فإنها تتصرف على وجوه، منها أن يحب الإنسان أن يكون معظَّماً ممدوحاً مختصاً بصفات المدح، ومنها أنه يحب أن يقهر غيره على طاعته، ويتصرف غيره بأمره إما لمصالح ذلك الغير وإما إيثارًا لإذلال

---

١. مضرة: المضرة ٢. منفعة: منتفعة ٣. للانتقام: لانتقام

الغير وقهره، ويتبع ذلك سروره بذلك. أما الوجه الأول، وهو إيثاره لصفات المدح، فإن ذلك يرجع إلى دواعيه وإرادته لذلك؛ لا إلى شهوته، وإنما يؤثر المرء ذلك إذا لم يكن مختصاً بصفات المدح، فأما من هو على صفات المدح على الوجوب فإنه لا يريد ذلك؛ لأن إرادته له تقتضي أنه ليس عليها. وأما الوجه الثاني، وهو إيثاره قهر الغير وتصريفه بحسب أمره، فإن كان إيثاره لذلك هو لمصالح الغير، فذلك راجع إلى أنه يريد تكليف الغير لأجل مصالحه، وذلك كلام في الإرادة، وليس يتعلق به شهوة[1]. وأما الوجه الثالث، وهو إيثاره[2] إذلال الغير وقهره لا لمصالحه، بل ليكون أقهر منهم أو أعلى رتبة، فذلك إنما يكون فيمن تشتد فيه قوة الغضب، ويجوز أن لا يكون أقهر من غيره. فأما من هو قادر لذاته على ما لا نهاية له فإنه لا يصح أن يريد ذلك؛ لأن إرادته له تجري مجرى إرادة الترؤس على النمل. والناس في طلب ذلك مختلفون، فمن تشتد فيه قوه الغضب فإنه يكون أقوى محبة للرئاسة والاستعلاء؛ ومن يضعف فيه ذلك فإنه لا يحب الرئاسة ويرضى بأن يكون تابعاً ورعية لغيره.

٢٦ و فإن قيل: / أليس من قولكم: إن القادر في الشاهد يصح منه الفعل لمزاج مخصوص وفي الغائب لذات مخصوصة؟ وكذلك من قولكم: إن صحة كوننا عالمين موقوفة على صحة القلب وفي الغائب على ذات مخصوصة. فما أنكرتم أن يكون الأمر في الشهوة كذلك؛ فينبغي في الشاهد المزاجُ، وتجوز في الغائب على من يستحيل عليه المزاج؟ قيل له: إنا لم نمنع من أن يثبت حكم من الأحكام لشيء، ثم يثبت مثل ذلك الحكم لما يخالفه، وإنما قلنا: إن المعقول من الشهوة هو ما ذكرناه من ميل الطبع إلى الموافق، وإذا كان هذا هو المعقول منها وأنه حقيقتها لم تتصور فيمن يستحيل فيه المزاج والموافقة. وفرقٌ بين العلل وما يجري مجراها وبين الحدود في وجود الانعكاس.

---

١. شهوة: بشهوة ٢. إيثاره: إيثاره

وكذلك اللذة هو إدراك ما يوافق المزاج والألم هو إدراك ما يضاد المزاج.
فإن قيل: جوّزوا أن يميل الشيء لا إلى موافق ولا تسموا[١] ذلك بشهوة، قيل له: إن كلامنا هو على المعقول، وقد بينا أن المعقول من الشهوة هو الميل إلى إدراك[٢] الموافق للمزاج. ولهذا لا تميل إلى ما لا يوافق مزاجنا ولا ننفر عنه لأنه لا يضاده، فعُلم أن الشيء إنما يميل إلى ما بينه وبينه موافقة. فأما من ظنّ أن اللذة هو خلوص من الألم فقد أبعد، وسنتكلم عليه إن شاء الله تعالى.

دليل: استدل الشيخ أبو هاشم لإثبات كونه تعالى غنياً، فقال: إن الشهوة وضدها يستحيلان[٣] عليه تعالى، وإذا لم يجوزا عليه لم يجز عليه الحاجة التي نحن بسبيلها. قال: وإنما قلنا: إنهما لا يجوزان عليه تعالى لأن من حق الشهوة أن لا تتعلق إلا بإدراك ما يغتذي به الحي ويصلح به بدنه ويزداد به، أو يصح أن يصلح به ويزداد، ومن حق النفار أن لا يتعلق إلا بما يفسد به بدنه وينتقص به، [و]الزيادة والنقصان والصلاح والفساد إنما تصح على الأجسام. قال: وإنما
٢٦ ظ قلنا: إن الشهوة والنفار لا يتعلقان إلا بما ذكرنا لأن الحيوانات / على اختلافها لا تغتذى ولا تصلح أبدانها إلا بما تشتهيها؛ وتختلف أغذية الحيوانات بحسب اختلاف شهواتها، فما يغذو الإنسانَ مما يشتهيه لا يغذو كثيرًا من الحيوانات، وما يغذو الحيوان غير الإنسان كالأنعام لا يغذو الإنسان. وكذلك القول في النفار، فإن ما ينفر عنه بعض الحيوان ولا يغتذي به قد يشتهيه غيره فيغتذي به.

فإن قيل: أليس المريض قد يشتهي الطعام ويضره تناوله، وينفر عن شرب الأدوية وينفعه شربها؟ قيل له: أجاب عن ذلك أصحابنا فقالوا: إن المريض إنما يضره ما يشتهيه من الطعام لأنه يدرك في ذلك الطعام ما لا يشتهيه بل ينفر عنه، فما ينفر عنه هو ما يستضر به، وإنما ينفعه الدواء لأنه يدرك فيه ما

١. تسموا: تسمو ٢. إدراك: الإدراك
٣. يستحيلان: يستحيل؛ (وبالهامش) خ يستحيلان

يشتهيه. وهذا غير ظاهر؛ لأن الحلو[1] الذي يشتهيه المريض ليس يمكن أن يقال: إن الأجزاء التي فيه مما لا يشتهيه أكثر مما يشتهيه، حتى يصح أن يقال: إن استضراره به هو بحسبه. وكذا ما ينفر عنه من تناول الصَّبِر لا يمكن أن يقال: إن ما فيه من الأجزاء التي يشتهيها أكثر من الأجزاء التي ينفر عنها، حتى تكون منفعته بها بحسبها. والأولى في الجواب ما تقدم ذكره في طريقة شيخنا أبي الحسين من أن مضرة الطعام للمريض هو لأنه يستحيل إلى خلط يستضر به؛ ومنفعة الدواء له هو أنه يغير الأخلاط الرديئة[2] أو يخرجها أو يقوي آلة الهضم، ولهذا لو حصل ذلك من دون الدواء لانتفع به المريض.

إن قيل: إن اغتذاء الحي بما يشتهيه هو زيادة جسمه، وذلك بأن تتألف جواهر الغذاء إلى جواهر بدنه بعد ما تستحيل وتتغير. وذلك ليس بموجَب عن الشهوة ولا عن إدراك ما يشتهيه عندكم، بل زيادة بدن الحي تصح عند أبي هاشم ابتداء من غير الشهوة [و]من دون إدراك. فكيف قلتم: إن من حق الشهوة ألا تتعلق إلا بما يكون غذاء وزيادة؟ أجاب أصحابنا عن ذلك بأن الشهوة والإدراك، وإن لم يكونا موجِبَين لما ذكرتم، غير أن الشهوة لا تصح أن تتعلق إلا بما يكون غذاء أو يصح أن يكون غذاء؛ وبهذا يتم غرضنا من أن الشهوة لا تجوز إلا على الأجسام. قال الشيخ أبو الحسين: إن شيوخنا ربما يقولون: إن الشهوة من حقها أن تتعلق بما يزيد به المشتهي، فاستحالت على من لا يصح عليه الزيادة، وربما يقولون: إنها / لا تتعلق إلا بما يصح أن يكون ٢٧ و
زيادة للمشتهي، فلم يجز إلا على من يصح أن يزيد. قال: ونحن نتصفح كلتا الطريقين، فنقول: أيجب أن يزيد أو لا يجب أن يزيد؟ فإن قالوا: لا يجب أن يزيد، قيل: فإذن ليس في استحالة الزيادة على الحي ما يقتضي[3] استحالة الشهوة عليه؛ لأنها لا توجب الزيادة؛ فليس في وجودها غير موجبة للزيادة

---

١. الحلو: الحلوا ٢. الرديئة: الردية ٣. يقتضي: يقتضيه

للحي وجه إحالة. وقولهم: إن أغذية الحيوانات تختلف بحسب اختلاف شهواتها، فيقال لهم: إنما اختلفت[1] لاختلاف شهواتها لأن الله تعالى أجرى العادة بذلك، وقد كان يجوز عندكم أن يُجري العادة بخلاف ذلك، فيغذيها ويصلحها بما تنفر عنه ويُفسدها بما تشتهيه.

فإن قالوا: يجب أن يزيد الحي بما يشتهيه، قيل لهم: ليس ذلك من مذهبكم، لأن عندكم أن الله تعالى هو المبتدئ بهذه الزيادة، وكون الحي مدركاً لما يشتهيه ليس بمحتاج عندكم إلى هذه الزيادة، ولو كان محتاجاً إلى ذلك لحصلت الزيادة في حال إدراك المشتهَى، بل مع إدراك ما ينفر عنه، ويصح أن يدرك الحي ما يشتهيه مع السلامة ولا يزيد بأن يخلق الله تعالى هذه الزيادة. وعلى أن السائل لو سلّم أن الشهوة توجب هذه الزيادة أو صفة المدرك لما يشتهيه أو أمرًا[2] غير ذلك كما يقوله قوم، قيل لكم: وما أنكرتم أن تختص الشهوة بمن يستحيل عليه الزيادة كما قلتم: إن صفة الحي توجب صفة المشتهي في الشاهد، وفي الغائب لا توجب هذه الصفة، وقلتم: إن الكون يولّد التأليف، ثم يوجَد في الجزء[3] المنفرد ويستحيل تولده فيه؟ فإن قلتم: إن لتصحيح صفة الحي لصفة[4] المشتهي شرطاً لا يوجد في الغائب، وهو صحة الزيادة على الحي، قيل لكم: وما أنكرتم أن يكون لإيجاب صفة المشتهي للزيادة شرط[5] لا يوجد في الغائب، وهو صحة الزيادة [على] الحي المشتهي؟ وأما قولهم: إن الشهوة لا تصح إلا بمن يصح عليه الزيادة، فإنه يقال لهم: إن كثيرًا من الشهوات لا تتعلق بما يكون زيادة، وإنما تتعلق بذلك شهوة الغذاء، فلم زعمتم أن كل شهوة لا تتعلق إلا بما يصح أن يكون زيادة للحيوان؟ فإن
٢٧ ظ قالوا: إنما قلنا / ذلك لأن المشتهي إذا أدرك ما يشتهيه وجب أن يزيد، قيل لهم: قد أبطلنا هذه الطريقة.

١. اختلفت: اختلف ٢. أمرًا: امر ٣. الجزء: الجزو ٤. لصفة: بصفة ٥. شرط: شرطاً

واعلم أن شيوخنا يقتصرون على قولهم: إن من حق الشهوة أن لا تتعلق إلا بما يصح أن يكون زيادة للحيوان، فيرد عليهم ما تقدم ذكره من الشهوات كشهوة الأرائح والأصوات. فإن زادوا في ذلك فقالوا: إن الشهوة لا تتعلق إلا بما يصح أن يكون زيادة أو صلاحاً للمشتهي، فإنه يقال لهم: ولم زعمتم ذلك، ولا بد لكم من دلالة عليه؟ فإن قالوا: لأن الشهوة هي الميل إلى إخلاف ما يتحلل من البدن أو الميل إلى نماء الجسم، قيل لهم: ليس هذا من قولكم؛ لأن عندكم الشهوة معنى يصح وجوده[١] في بدن الحي، وإن لم يتحلل منه شيء، ويصح أن لا يوجد، وإن تحلل جسمه. وإنما يقول هذا غيركم في شهوة الغذاء، على أن هذا تلزم عليه أيضاً شهوة الأرائح ونحوها.

وإن قالوا: إنما قلنا: إن الشهوة لا تتعلق إلا بما يصح أن يكون زيادة، لأن في الشاهد لا تصح الشهوة إلا بما يصح عليه الزيادة على طريقة واحدة، وتستحيل على من لا يصح عليه الزيادة على طريقة واحدة كالأعراض، قيل لهم: إن الأعراض يصح عليها الزيادة عندكم. فإن قالوا: إنما نعني الزيادة في المساحة، قيل لهم: ولمَ زعمتم أن الشهوة إنما لم تصح على الأعراض لما ذكرتم؟ وما أنكرتم أنه إنما لم يصح عليها ذلك لأنها لا تصح أن تكون حية؟ ألا ترى أن النبات يصح عليه الزيادة، ولا يصح عليه الشهوة لما لم يكن حيّاً، فعُلم أنه لا اعتبار بما ذكرتم؟ ويقال لهم: إذا كانت الشهوة قد صحت في الشاهد على الحيوان، فما[٢] أنكرتم أن تكون شهوة الحيوان في الشاهد إنما تعلقت بما يصح أن يكون زيادة له لأنه جسم، وكثير مما تتعلق به الشهوات أجسام، والجسم يصح أن يكون زيادة في الجسم، لا لأن ذلك من حكم الشهوة؟

دليل: استدل الشيخ أبو إسحاق بن عياش لنفي الشهوة والنفار عنه تعالى، فقال: لو جاز عليه تعالى النفار لجازت عليه الشهوة، لأن كل من نفر عن

---

١. وجوده: وجودها ٢. فما: بما

٢٨ و - شيء جاز / أن يشتهي غيره، فإذا لم يجز عليه تعالى الشهوة لم يجز عليه النفار. وإنما قلنا: إنه لا يجوز عليه الشهوة، لأنها لو جازت عليه لم يخل إما أن يكون مشتهياً لذاته أو بشهوة قديمة أو محدَثة. ولو كان مشتهياً لذاته لوجب أن يكون مشتهياً لم يزل ولكان عالماً بذلك، ومن هذا حاله فإنه يكون مُلْجَأ إلى فعل المشتهَى، لأنه يعلم أن له في ذلك منفعة عظيمة وأنه لا مضرة فيه. ولو كان ملجأ إلى ذلك لم يزل لزم أحد أمرين، إما أن يكون فاعلاً له لم يزل أو يكون فاعلاً له على وجه يسبق على فعله بقدر وقت، وكلاهما محال، فما ادّى إليه يكون محالاً. ويلزم مثل هذا المحال فيما لو كان مشتهياً بشهوة محدثة، لأنه كان يلزم أن يكون عالماً بأن له في خلق الشهوة والمشتهَى منفعة عظيمة وأنه لا مضرة عليه في ذلك، فيلزم أن يكون ملجأ إلى فعلها سواء سُمِّي ملجأ أو لم يسم، ثم كان يلزم عليه ما تقدم من المحال.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يشتهي إدراك ذاته فقط؟ قيل له: إن ذاته تعالى ليست بمدركة، فلا يصح تعلق الشهوة بها، ولأنه لو كان مشتهياً لذاته لكان مشتهياً لها لذاته، لأنه لا يجوز إثبات معنى قديم على ما تقدم. وهذا يقتضي كونه مشتهياً لكل ما يصح أن يُشتهى مما هو غير ذاته. ولو كان مشتهياً لها بشهوة حادثة جاز أن يشتهي غير ذاته أيضاً بشهوة حادثة؛ فيلزم ما تقدم من المحال. فإن قيل: إن إيجاده تعالى المشتهى لم يزل أو سبقه عليه وقتاً واحدًا محال، ولا يصح من القادر إيجاد المحال، أجاب قاضي القضاة عن ذلك بأن كونه تعالى مشتهياً قد ادّى إلى هذا المحال، لأن كونه مشتهياً يقتضي كونه ملجأ إلى فعله، وكونه ملجأ إلى فعله لم يزل يقتضي كونه فاعلاً لهذا المحال، وما ادّى إلى المحال يجب أن يكون محالاً.

قال الشيخ أبو الحسين: ولقائل أن يقول: ما تعنون بقولكم: إنه يكون ملجأ إلى الفعل على وجه يسبق على فعله وقتاً واحدًا؟ إن عنيتم به أنه يكون على صفة لو تمكّن من إيجاد الفعل على هذا الوجه لفعله فكذلك نقول، غير أن

فعله له على هذا الوجه / مستحيل، وإن عنيتم أنه يكون موجدًا للفعل على ٢٨ ظ
الوجه المستحيل، ويكون ملجأ إلى فعله لذلك، فذلك غير لازم. ألا ترى أن الهارب من الأسد إذا لم يجد طريقاً فإنه يكون ملجأ إلى الطيران لو تمكن منه، ثم إذا لم يتمكن منه لم يلزم أن يفعل الطيران لاستحالته منه. واستحالة الفعل لم يزل أو إيجاده على وجه يسبق عليه القديم وقتاً واحدًا أشد استحالة من طيران من لا جناح له. وذكر أصحابنا وجهاً آخر، فقالوا: لو كان مشتهياً لذاته لاشتهى ما لا نهاية له، لأنه كان يتعلق كونه مشتهياً بكل ما يصح أن يدرك من أجناس المدركات. ويلزم لو كان مشتهياً بشهوة قديمة أو محدثة أن يكون مشتهياً من الجنس الذي تعلقت به شهوته ما لا يتناهى. ألا ترى أن الشهوة للحلاوة لا تختص من الحلاوات بعين دون عين؟ فكان يلزم أن يفعل ما لا نهاية له، وهذا يعترضه ما تقدم من الأعتراض.

وذكروا أيضاً وجهاً آخر، فقالوا: لو كان مشتهياً لذاته لم يستقر فعله للمشتهى على وقت دون وقت، وفي ذلك وجوب إيجاده للفعل وقتاً قبل وقت لا إلى أول، وكان[1] ينبغي أن لا تستقر أفعاله على حدّ دون حدّ في العدد. فإن قيل: القبح قد يَصْرِف عن فعل القبيح، وإن كان الحيّ مشتهياً للقبيح، فما أنكرتم أن يكون في إيجاد الفعل لم يزل وجه قبح أو في زيادة على ما فعل وجه قبح، فلذلك لا يفعله؟ قيل له: إن فعل المشتهى لا يعقل له وجه قبح إلا أن يكون ظلماً للغير أو مفسدة لمكلّف أو مضرة لفاعل المشتهى، ولو علم تعالى أن فعله للمشتهى يكون مضرة على غيره أو مفسدة لغيره لكان علمه بما له من المنفعة العظيمة في فعل المشتهى يصرفه عن خلق حي ومكلف يكون ظلماً عليه أو مفسدة له ويدعوه إلى خلق مشتهاه لتخلص له المنفعة عن الشوائب، ثم كان يلزم أن يكون فاعلاً لمشتهاه على وجه لا يستقر على وقت ولا على حد. وأما / كون ٢٩ و

---

١. كان: كان لا

فعل المشتهى مضرة على المشتهي فلا يصح: لأن فعل المشتهى منفعة ولذة، فكيف يكون مضرة؟

فإن قيل: أليس أحدنا قد يضره بعض الملاذّ كلذة المباضعة، وكذلك إذا بالغ في اتصال الملاذ إلى نفسه فأنه يضره ذلك؟ فما أنكرتم أن تكون الزيادة على خلقه تعالى من المشتهيات مضرة عليه تعالى، فلذلك لا يخلقها؟ قيل له: إن نيل المشتهى منفعة، فلم يعقل أن يكون مضرة، لكن نيل بعض الملاذ قد يصحبه ما يعود بالمضرة على الواحد منا، نحو أن ينفصل عن بدنه عند بعض الملاذ أجزاء يضره انفصالها عن بدنه. ولأن اللذة هو إدراك ما يشتهيه الحي، وقد بينا فيما تقدم أن المدرِك منا للمدرَك من شرطه أن يؤثر المدرَك في حاسته، وآلات إدراكنا هي أجسام لطيفة، فمتى داوم تأثير المدرَك فيها أضر ذلك بها، وإن كان يلتذ المدرك بمداومة إدراكه لما يشتهيه. فمن هذه الوجوه تتبين المضرة في نيل المشتهى في حقّنا، وهذه أمور لا تصح على المدرك الذي ليس بجسم. فلو كان تعالى مشتهياً لإدراك بعض المدركات لم يُعقل أن يكون ذلك مضرة على ذاته تعالى، فصح أنه لا يُعقل وجه قبح في فعله للمشتهى وقتاً بعد وقت إلى غير غاية ولا في فعل الزيادة على ما فعله من المشتهيات، فلزم ما تقدم من المحال على كونه مشتهياً، تعالى عن ذلك.

دليل: حكى قاضي القضاة عن الشيخ أبي إسحاق بن عياش أنه كان لا يثبت الألم معنى وكان يقول: إنه ليس إلا زوال صحة الحي منا ونفي اعتداله. قال: فيجب أن ترجع اللذة إلى ما يلائم جسمه ويشاكل طبعه، وذلك لا يُعقل إلا في الأجسام. وكان يستدل على أن الألم ليس إلا ما ذكره بأنه لو كان معنى غيره لجاز أن تتعلق به الشهوة كما يتعلق به النفار حتى يشتهي الإنسان تقطيع أوصاله. وكان يقول أيضاً: لو كان معنى لتولّد عن الوهي، فكان يجب أن يزيد بحسب زيادته حتى أن القوي إذا غرز إبرة في بدن إنسان [وجب] أن يتولد عن اعتماده أكثر مما يتولد عن غرز الضعيف. ثم / اعترضه ٢٩ ظ

قاضي القضاه بأن الألم هو من أظهر المدركات، ثم لا يجب أن يكون معنى، كما أن الإدراك هو من أظهر ما يجده الحي منّا، وإن لم يكن الإدراك معنى.

باب في أنه تعالى ليس بمدرَك بشيء من الحواس

اختلف الناس في ذلك فذهب شيوخنا والزيدية والخوارج وأكثر المرجئة إلى أنه تعالى ليس بمرئي بالأبصار ولا بمحسوس بغيرها من الحواس. وذهبت الحشوية ومن ينصر مقالتها والمشبهة إلى أنه يصح أن يُرى بالأبصار ويراه المؤمنون في الآخرة دون الكفار. فأما المشبهة فإنهم قالوا: إنه تعالى يُرى في جهة دون جهة ويجوز أن يُلمس، حكي ذلك عن هشام بن الحكم. فأما الحشوية الذين لا يقولون بالتشبيه فإنهم لا يجوّزون كونه مرئياً في جهة، ويقولون: إنه يُرى رؤية غير مكيَّفة ولم يُنقل عن أكثرهم أنه يدرَك بسائر الحواس. فأما من ينصر مقالتهم كالأشعري فإنه قال: يُرى بالأبصار لا فوق ولا تحت ولا يمين ولا شمال ولا قدام ولا خلف ولا كله، ومع ذلك يدرَك بسائر الحواس، فيدرَك كما يدرك الحجم لمساً من دون مماسة؛ وتسمع ذاته كالصوت، وتدرك كالحرارة والبرودة من دون المماسة وكالطعوم والأرائح من غير مماسةِ محل، فيدرَك بكل هذه الحواس إدراكاً غير مكيف.

واعلم أن نفي الرؤية عنه تعالى يتفرع على أنه تعالى ليس بجسم ولا حالّ في جسم، وعلى أن الرؤية وغيرها من الإدراكات هو أمر غير العلم؛ لأنه تعالى لو كان جسماً أو في جسم لصح أن يُرى ويدرَك كغيره من المدركات، فلذلك يجب نفي التشبيه عنه تعالى قبل الكلام في هذه المسألة. ولو ثبت أن الإدراك ليس بأمر زائد على العلم لصح أن يقال: إنه تعالى يصح أن يدرَك في الدنيا والآخرة. وقد بينا فيما تقدم أن الإدراك بجميع الحواس هو أمر زائد على العلم وأنه زائد على تأثير المدرَك في الحاسة، فصح أن ننظر في أنه هل يجوز أن

يثبت / للعبد هذا الأمر مع ذاته تعالى؟ وينبغي أن نقدم الكلام في أن المدرِك منا هل هو مدرك لمعنى هو إدراك أم لا؟ لأن معتمد المخالف في مسألة الرؤية يرجع إليه، وبطول الكلام فيه، ثم ننسق عليه أدلتنا على نفي الرؤية عنه تعالى وغيرها[1] من الإدراكات، ثم نذكر ما يحتج به المخالفون، إن شاء الله تعالى.

باب في أن الواحد منا هل هو مدرِك لمعنى هو إدراك أم لا؟

ذهب شيوخنا أبو هاشم وأصحابه إلى أن الواحد منا يجب كونه مدركاً لكونه حيّاً صحيح الحواس بشرط ارتفاع الموانع ووجود المدرَك لا لأمرٍ زائدٍ، وهو اختيار الشيخ أبي الحسين. وحكي عن الشيخ أبي علي أن الواحد منا يدرك بإدراك. قال الشيخ أبو الحسين: ويشبه أن يعني بذلك مثل ما يعنيه بقوله: إن الجسم يتحرك لمعنى هو حركة، وإن كان لا يثبت الحركة أمراً زائداً على التحرك، ويحتمل أن يعني بالإدراك معنى يوجب كون الحي منا مدركاً، والأول أقرب. فإن قال بالوجه الأول، فالكلام فيه يقع في وجهين، أحدهما في أن كوننا مدركين هل هو حال أو معنى؟ والوجه الثاني هل يلزمه إذا قال: إنه معنى، وقال: يفعله الله تعالى، أن يجوز أن لا يفعله الله تعالى، فلا يكون الواحد منا مدركاً مع حصول ما ذكرنا من الشرائط؟ وقالت الأشعرية والكرامية: إن المدرك منا لا يدرك إلا بمعنى هو إدراك يفعله الله تعالى ويجوز أن لا يفعله، وإدراك الشيء هو غير إدراك غير ذلك الشيء.

قال الشيخ أبو الحسين: ويصح أن نتكلم في نفي الإدراك قبل الكلام في تفصيل كون المدرك مدركاً، هل هو حالة للجملة أم هو أمر زائد يختص الحاسة؟ ثم استدل لنفي هذا المعنى فقال: إن الواحد منا يجب كونه مدركاً عند

---

[1]. غيرها: غيرهما

تكامل الأمور التي ذكرناها، ويستحيل أن يدرك إذا لم تتكامل؛ فيجب أن يكون كونه مدركاً لتكامل تلك[١] لا لغيرها. قال: وإنما قلنا: إنه يجب كونه مدركاً عند تكامل هذه الأمور، لأن العلم بذلك ضروري بعد الاختبار؛ فلا نحتاج فيه إلى دلالة، والتنبيه بالنظير في ذلك كاف. ألا ترى أن العاقل / الذي ٣٠ ظ
اختبر الأمور يعلم أن لا يجوز أن يلصق[٢] بجلده حديداً مُحمىً كالجمر، وهو صحيح ولا مانع فيه؛ فلا يدرك حرارته ولا يدرك مسه والألم الحادث فيه، وأنه لا يجوز أن يلقى في تنور مملوء[٣] ناراً وجمراً حتى تفصل أعضاءه النار؛ فلا يرى التنور ولا يحس بحرارة النار ولا بالألم، وأنه لا يجوز أن يرفع بصره إلى السماء، فلا يرى السماء ولا الشمس ولا النجوم من غير مانع؛ وأن يكون بين يديه جبال عظيمة وجيوش كثيرة وأصوات هائلة، فلا يراها ولا يسمع تلك الأصوات. وعلم العقلاء بذلك أجلى العلوم، وهذا العلم عندهم كالعلم بأن الضرير لا يجوز أن يرى، ولا يجوز أن يرى البصير وراء الجبال؛ وأن يرى الضرير، وهو بالمغرب، ذرة بالمشرق، والبصراء بالمشرق لا يرون الجبال بين أيديهم في ضوء النهار. فبان أن العقلاء يعلمون باضطرار وجوب كونهم مدركين عند تكامل ما ذكرناه ويعلمون باضطرار استحالة كونهم مدركين إذا لم يتكامل.
ويبين هذا أن العقلاء يصرحون بوجوب علمهم بالمدرك، ويصرحون بتعليله بما ذكرنا، فيقولون: لو كان بحضرتي جسم عظيم لرأيته لا محالة. بل هذا متقرر في عقول الصبيان، فإن الصبي إذا خبأتَ منه جسماً بيدك وجعل يطلبه، فإذا فتحتَ أحدى كفيك ولم يره فيها فإنه لا يتوقف، بل يرجع إلى الكف الثانية ليطلبه لعلمه بأنه لو كان في الكف المفتوحة لوجب أن يراه فيها. ويقول العقلاء: زيد ليس في الدار لأنا نظرنا[٤] فيها [و]لم نره، فلو كان فيها لرأيناه، كما يقولون: زيد في الدار، وكيف لا يكون فيها وقد شاهدناه فيها؟ فيحيلون الثاني كما يحيلون الأول.

---

١. تلك: ذلك ٢. يلصق: لا يلصق ٣. مملوء: مملوا ٤. نظرنا: نظرناه

فإن قيل: أليس يجوز عندكم أن لا يدرك الحي منكم حرارة النار، وإن جاورته؟ قيل له: لا يجوز ذلك إلا أن يحجز الله بينه وبينها بحاجز بأن يبرد الهواء المحيط به ويجعل فيه من البرودة ما يقاوم حرارة النار، أو يخرجها تعالى من كونها ناراً، فيجري ذلك مجرى المانع من رؤية المرئي. فإن قيل: أليس النعام
٣١ و يبلع الجمر / أو الحديد المحمى فلا يدرك حرارته، وبعض الطيور يدخلون النار فلا يجد حرارتها، أو بعض الجرذان، وقد يتخذ من بعض الحشائش ثوب، فإذا ألقي في النار احترق منه الوسخ ولا يحترق ذلك الثوب؟ قيل له: إن الذي ذكرته لا يزيلنا عن العلم الضروري الذي ذكرناه، كما لا يزيلنا عن العلم بالمشاهدات العلمُ بالغلط في المناظر على ما تقدم ذلك في الكلام على السوفسطائية، ولهذا يستطرف العقلاء ما ذكرته ويطلبون له علة. وليس يمتنع أن يكون في خلق النعام من الرطوبات المفرطة ما يغلب حرارة النار ويطفئها ويجري مجرى الخَلّ المطفىء للنار في الحال، فلذلك ينتفع به النعام، لأن النار تدفع عنه بعض تلك الرطوبات المفرطة، ولا يألم هو بحرارة النار لأنها تنطفىء سريعاً بتلك الرطوبات. وأما الطائر والحشيشة اللذان ذكروهما فإنه إذا طال لبثهما في النار احترقا. وليس يمتنع أن يكون تركيبهما[1] يغلب عليه من الأجسام ما يضادّ النار ويختص بزيادة برودة، فلا تسرع النار فيه، كالمقرور، أو يكسر ذلك من قوة النار، فلا تسرع في إحراقهما. وعلى أن ذلك غير لازم، لأنا لسنا في وجوب إحراق النار، وإنما نتكلم في أن الحي الذي لا آفة به يجب كونه مدركاً عند تكامل الشرائط، إلا أن يقول السائل: إن العقلاء يستبعدون أن لا تحرق كما يستبعدون أن لا يدرك الحي عند تكامل الشرائط، فإذا جاز في النار ما ذكرنا جاز مثله في الحي، فيكون جوابنا ما تقدم.

فإن قيل: إنّ علمنا باستحالة أن لا يدرك عند تكامل الشرائط هو كعلمنا

١. تركيبهما: تركيبا

بوجوب أن يحدث الولد عند الوطء مع صحة الماء وسلامة الرحم، وأن تنبت الأرض بعد[1] البذر وصلاحية الأرض ووجود الماء والشمس وغير ذلك من الشرائط، وأن يجذب حجر المغناطيس الحديد. فإن قلتم: ذلك غير واجب، بل هو استبعاد من العقلاء من جهة العادة، قيل لكم مثله في الإدراك عند تكامل الشرائط.

٣١ ظ أجاب الشيخ / أبو الحسين عن السؤال فقال: إن ما ذكرتموه ليس في الظهور عند العقلاء كالذي ذكرناه من وجوب الإدراك عند تكامل الشروط. ألا ترى أنه إذا قيل: إن الولد لم يحدث عند الوطء، لم يستبعد ذلك العقلاء كما يستبعدون أن يقبض الحي منا السليم من غير مانع على الجمر، فلا يدرك الحرارة؟

فإن قالوا: إن الذي ذكرناه في مقابلة الإدراك عند تكامل الشرائط، هو الوطء في أوانه وصلاحية الماء وسلامة الرحم وكمال الشرائط، قيل له: إن أكثر العقلاء لا يعرفون صلاحية الماء ولا الرحم وسلامته، فكيف يقال: إنهم يعلمون وجوب حدوث الولد عند هذه الشرائط؟ وإنما يذكر هذا الخواصُّ من الناس وهم الأطبّاء، وما يذكرونه في ذلك يُفتقر فيه إلى استدلال غامض، ولا كذلك الإدراك عند شرائطه لأن كل عاقل يعلم شرائطه، ويستبعد انتفاءه عند تكاملها. وبهذا نجيب من يسأل فيقول: إنهم يستبعدون أن يستمر بأهل بلدٍ الزمان ولا يولد لهم، وإن جاز ذلك في الواحد، وإن لم يكن ذلك واجباً. وذلك لأن العقلاء لا يجرون ما ذكره مجرى إدراك حرارة النار ورؤية السماء والشمس عند تكامل شروط إدراك ذلك. ولهذا يعتقد كثير من العقلاء أن أهل الجنة يبقون ولا يولد لهم، ولا يحيلون ذلك في الواحد والجماعة اليسيرة مع مساواتهم لأهل البلد في السبب الذي يحدث عنده الولد. فصح أنهم يستبعدون ذلك في أهل البلد من جهة العادة.

فأما نبات الزرع بعد البذر وحصول الشرائط فقد ذكر الشيخ أبو الحسين أن

١. بعد: بعد (وفوق السطر) مصحح.

ذلك من الأمور الواجبة. قال: وقد قال بذلك كثير من شيوخنا، وكذلك جذب الحجر المغناطيس الحديد هو واجب. قال: وكذلك حدوث الشبع والري بعد الأكل للاشياء الشهية وشرب الماء البارد وحصول التغذي عند صحة البدن، كل ذلك من الأمور الواجبة، وإن كانت أخفى من وجوب الإدراك عند كمال الشرائط.

فإن قيل: إذا كنتم تقولون: إنّ علمكم بوجوب كونكم مدركين عند كمال الشرائط هو علم ضروري مستند إلى الاختبار، فما الفصل بينكم وبين /
٣٢ و أصحابكم الذين يستدلون باستمرار كونهم مدركين عند هذه الأمور وانتفاء كونهم مدركين عند انتفائها على أنه يجب كونهم مدركين وأن ذلك لا يتعلق باختيار مختار، قيل له: الفصل بيننا وبينهم أنه متى استدلوا بما ذكرتم عنهم فقالوا: إنا نعلم باكتساب أن هذا الأمر واجب عند[1] هذه الشرائط، فيحتاجون[2] أن يبطلوا أن هذا الاستمرار ليس بإجراء عادة من الله تعالى. فأما من يقول: إني أعلم ضرورة بعد الاختبار أنه يجب كوني[3] مدركاً عند هذه الأمور وأعلم عند انتفائها وانتفاء بعضها استحالة كوني مدركاً، فإنه يقول: إن هذا العلم ينقدح لعقلي، وذلك بأن توجبه طبيعة العقل بعد هذا الاستقراء والاختبار، ولهذا لما تكرر أن الضرير لا يرى، ولا يرى البصير المحجوب والبعيد المفرط وما ليس بمقابل ولا في حكم المقابل، علمنا ضرورةً أن ذلك يستحيل. والذي يبين أن هذه الطريقة أولى من الأولى أن الطريقة الأولى مبنية على أن الأمور المستمرة لا يجوز أن تكون متعلقة باختيار مختار، لأن المختار حكيم، فلو أجرى عادته في استمرار فعلي مجرى الأمور الواجبة عند شيء لكان قد لبّس الأدلة، والحكمة تمنع من ذلك. ومعلوم أن وجوب الإدراك عند هذه الأمور أجلى من العلم بحكمة الحكيم، والأخفى لا يجوز أن يكون أصلاً للأجلى. وربما يبني أصحابنا

---

١. عند: عنده ٢. فيحتاجون: ويحتاجون ٣. كوني: كونه

العلم بوجوب كوننا مدركين عند هذه الأمور على تشبيههم ذلك بمعلول العلة، إنما لما وجد[١] عند وجود العلة واستمر[٢] ذلك كان واجباً، وكذلك الإدراك عند هذه الأمور. والعلم بما نحن فيه أجلى من العلم بالعلل، فكيف يكون أصلاً له؟

فإن قيل: كيف يكون هذا العلم ضرورياً، ومخالفوكم[٣] مع كثرتهم يقولون: إنا لا نعلم وجوب كوننا مدركين عند هذه الأمور؟ قيل له: إنهم يكابرون في ذلك، ولم يبلغ متكلموهم[٤] في الكثرة حدًّا يمتنع فيهم الارتكاب والمكابرة. فأما عوامهم فإنه لو عُرض عليهم قولهم قبل أن يسمعوه من أئمّتهم لأنكروه / ولنسبوا من ينكر العلم بوجوب الإدراك عند هذه الأمور إلى الجنون. وإذا صح ٣٢ ظ ذلك فينبغي أن يصرف ما روي [من أن] أم جميل قصدت النبي صلى الله عليه، وكان عليه السلام مع أبي بكر، فلم تر النبي صلى الله عليه وقالت لأبي بكر: أين صاحبك؟ إلى أن الله تعالى صرف بصرها عن السمت الذي كان فيه عليه السلام أو أنها[٥] رأت شخصه عليه السلام، ولم تتأمل حلاه من شدة الغضب والاهتمام لما دهمها. وقد يقع مثل ذلك للمهتم[٦] بشيء المفكر فيه أن لا يعرف من يمر به من معارفه لما ذكرنا؛ فلذلك لم تعلم النبي عليه السلام

واستدل أصحابنا القائلون بأن هذا العلم، وهو العلم بوجوب الإدراك عند[٧] هذه الأمور، هو علم مكتسب، فقالوا: لو صح أن لا يدرك الحي الصحيح الحواس عند هذه الأمور لم يَعلم أنه ليس بحضرته فيل وأصوات هائلة إذا لم يره ولم يسمعها، لأن طريق العلم بذلك هو علمه بأنه لو كان لوجب أن يراه ويسمعها[٨]، وهذا يؤدّي إلى الجهالات. فإن قيل: ولم قلتم: إن طريق علمه بهذا النفي هو العلم بأنه لو كان لوجب أن يدركه؟ قيل له: استدلوا لذلك فقالوا: إن الضرير، لما لم يحصل له هذا العلم بأنه لو كان بحضرته فيل لوجب أن يراه،

١. وجد: وجب ٢. استمر: استمرار ٣. ضرورياً ومخالفوكم: ضروري أو مخالفوكم
٤. متكلموهم: لمتكلموهم ٥. أو أنها: وأنها ٦. للمهتم: المهتم
٧. عند: عنده ٨. يسمعها: يسمعه

فإنه لا يقطع على نفي كونه عنده، وكذلك البصير، لما لم يكن بعلم أنه إذا كان بحضرته جني وجب أن يراه، لم يقطع على نفي كونه عنده. قال الشيخ أبو الحسين: ولقائل أن يقول: أتريدون أن الضرير وهذا البصير لا يصح أن يعلما أنه ليس بحضرتهما ما ذكرتم؟ فإن عنيتم هذا لم يصح على طريقتكم، لأن عندكم يصح أن يخلق الله تعالى لهما العلم بنفي الفيل والجني بحضرتهما. وإن أردتم أنه، وإن صح أن يعلم الضرير[١] ذلك، فإنّ علمه بذلك ليس هو علمه بنفي الفيل بحضرته لو كان بصيراً واستعمل بصره، فلم ير الفيل، وإنكم إنما منعتم أن يحصل له هذا العلم؛ قيل لهم: فما حصل له من العلم بنفي الفيل في حال ضرره، أهو مثل لذلك العلم أم مخالف له؟ فإن قالوا[٢]: مخالف له، قيل لهم: كيف يكون مخالفاً له، ومتعلقها واحد على وجه واحد؟ وإن قالوا: هو غيره، لكنه مثله، قيل لهم: وكيف تميزون ذلك؟ فإن قالوا: لأن أحدهما حاصل عن طريق دون الآخر[٣]، قيل لهم: موضع الخلاف. ويقال لهم: إنكم أبطلتم /
٣٣ و استشهادكم، لأنكم منعتم أن يعلم الضرير نفي الفيل بحضرته لما لم يعلم أنه لو كان لوجب أن يراه، فإذا قلتم: إنه يصح أن يعلم ذلك على بعض الوجوه، فقد أبطلتم ما استشهدتم به.

ومما استدلوا به على ذلك أيضاً أن العقلاء يفزعون إلى حواسهم في العلم بأنه ليس بحضرتهم جسم عظيم، فلولا أنه طريق معرفتهم لذلك لم فزعوا إليها؟ قيل لهم: هذا يدل على أن طريقهم لنفي الجسم العظيم بحضرتهم هو أنهم لا يرونه؛ وهذا سنبطله. وأيضاً، فلو كان هذا العلم مستدلاً عليه بما ذكرتم لجاز[٤] أن يكون في العقلاء من لم يستدل عليه بما ذكرتم الآن وبما تذكرونه من غيره، فلا يعلم أنه ليس بحضرته جسم عظيم، فصح أنه لا وجه لكون هذا العلم مستدلاً عليه.

قال الشيخ أبو الحسين: ونحن نرتب دلالة شيوخنا هذه ونستدل بها على أن

---

١. يعلم الضرير: يعلم ان لضرير ٢. قالوا: كان ٣. الآخر: والآخر ٤. لجاز: لجوز

العلم بأن الحي يجب أن يدرك المدرَك عند تكامل الشرائط هو علم ضروري، وإن كنا مستغنين عن ذلك بما قدمناه، فنقول: إن العقلاء، متى أعملوا حواسهم فلم يروا زيداً، فإنهم يعلمون ضرورةً أنه ليس بحضرتهم، وإنما يعلمون ذلك لأنهم لم يروه مع إعمال حواسهم، فلولا أنهم يعلمون ضرورةً أنه لو كان بحضرتهم لوجب أن يروه لما علموا ضرورةً أنه ليس بحضرتهم إذا لم يروه. قال: وإنما قلنا: إنهم يعلمون ضرورةً أنه ليس بحضرتهم لأجل أنهم لم يروه مع إعمال حواسهم، لأنهم يفرغون إلى حواسهم في العلم بأنه ليس بحضرتهم كما يفرغون إليها في العلم بأنه بحضرتهم، ويعللون علمهم بنفي كونه بحضرتهم بأنه لم يروه كما يعللون علمهم بكونه عندهم بمشاهدتهم له. وإنما قلنا: إنهم لو لم يعلموا ضرورةً أنه لو كان بحضرتهم لوجب أن يروه لما علموا نفي كونه عندهم إذا لم يروه، لأنهم لما استندوا علمهم بأنه ليس بحضرتهم إلى أنهم لم يروه لم يخل إما أن يستندوه إليه لأنه طريق معرفتهم بذلك أو شرطها[١] والطريق غيره. [و]لا يجوز أن يكون هو الطريق إليها[٢] لأن هذا النفي يحصل فيما لا يراه مما تستحيل رؤيتنا له كما يحصل فيما تصح / رؤيتنا له؛ ثم يجب كوننا عالمين فيما يصح أن نراه أنه ليس بحضرتها إذا لم نره ولا يحصل مثل هذا العلم فيما يستحيل أن نراه؛ ولا فرق بين الأمرين إلا أن الذي يصح أن نراه نعلم فيه أنه يجب أن نراه، فإذا لم نره[٣] علمنا نفي كونه بحضرتنا، والذي يستحيل أن نراه لا يجب ذلك فيه، فلم نعلم إذا لم نره نفيه. والضرير لا يعلم نفي كون زيد عنده لما لم يحصل له هذا العلم، وهو أنه لو كان لوجب أن يراه، فبان أن طريق المعرفة بنفي كون زيد عند العقلاء البصراء إذا لم يروه هو المعرفة بأنه لو كان لوجب أن يروه. وإنما قلنا: إن علمهم بنفي كونه عندهم لا يجوز أن يكون ضرورياً إلا وعلمهم بطريقه الذي هو العلم بأنه يجب أن يروه إذا كان عندهم ضروري، لأن هذا العلم أصل للعلم الأول، ولا يجوز ٣٣ ظ

١. شرطها: شرطه ٢. إليها: إليه ٣. نره: نراه

أن يكون الفرع ضرورياً وأصله غير ضروري كما في العلم بالصفة والموصوف.

فإن قيل: أتقولون: إن العلم بأنه لو كان بحضرته لرآه يوجب العلم بنفي كونه عنده، أو تقولون: إنه يختار العلم بنفي كونه عنده عند العلم الأول؟ إن قلتم بالأول لم يصح، لأن هذا العلم من فعل الله تعالى عندكم ابتداء، فيقال لكم: جوّزوا أن لا يفعله الله تعالى: فبطل قولكم: إنه يستحيل أن لا يعلم نفي كون زيد بحضرته إذا لم يره[١] وعلم أنه لو كان لوجب أن يراه. وإن قلتم بالثاني لم يصح لما بيّناه أنه عندكم من فعل الله تعالى: ولأنه علم ضروري، فلم يصح أن يكون من فعلكم، قيل له: إن أصحابنا يجيبون عن السؤال ويقولون: إنا لا نجوّز أن لا يعلم نفي كونه عنده مع كمال الشرائط لأن علمه بأنه لو كان بحضرته لوجب أن يراه طريق للعلم بأنه ليس بحضرته إذا لم يره، ولا يجوز أن يحصل العلم الذي هو الطريق إلى الثاني ولا يحصل هذا الثاني.

ولقائل أن يقول: ما معنى وصفكم لهذا العلم بأنه طريق للعلم الثاني؟ إن عنيتم أنه يوجبه لم يصح، لأن هذا ليس من قولكم، بل هو من فعل الله تعالى عندكم، وإن عنيتم أن العلم بأنه ليس بحضرته يحتاج إلى العلم بأنه لو كان بحضرته لوجب أن / يراه، قيل لكم: إن المحتاج إليه لا يكون طريقاً إلى ٣٤ و
المحتاج. ولأنه لو احتاج إليه لاحتاج إليه في جنسه، وعندكم أن الصبي يعلم نفي كون الفيل بحضرته ولا يعلم أنه لو كان بحضرته لوجب أن يراه. وكذلك الضرير يعلم بالخبر المتواتر[٢] أنه لا فيل بحضرته، وإن لم يعلم أنه يجب أن يراه. ولأن المحتاج إليه لا يوجب المحتاج، وفي ذلك صحة حصول العلم بأنه يجب أن يرى ما يصح أن يراه ولا يحصل له العلم بأنه لا فيل بحضرته. وإن قالوا: إن العلم بأنه يجب أن يرى ما يصح أن يراه محتاج إلى العلم بأنه لا فيل بحضرته، قيل لهم: إن المحتاج لا يوجب المحتاج إليه، وهو أبعد من إيجاب المحتاج إليه للمحتاج،

١. يره: يروه ٢. المتواتر: المواتر

وعلى أن هذا يقتضي أن لا يحصل لنا العلم بأنه لو كان بحضرتنا فيل لوجب أن نراه إذا لم نعلم أنه لا فيل بحضرتنا، ومعلوم أنه يحصل لنا من دونه إذا لم نفتح أعيننا، فصح أنه لا محصول لقولهم: إن أحد العلمين طريق للعلم الآخر.

وأما الشيخ أبو الحسين فإنه يجيب[1] عن السؤال فيقول: إن العلم بأنه لا فيل بحضرتنا يجب عن العلم بأنه لو كان بحضرتنا لوجب أن نراه بشرط فقد رؤيتنا له، فأحدى الصفتين توجب الاخرى، فلا يجوز أن لا يحصل له العلم بنفي الفيل بحضرته مع العلم بأنه لو كان لرآه ومع فقد رؤيته له. فإن قيل: بينوا أن هذا العلم بشرط فقد الرؤية يوجب العلم الثاني، قيل له: لأن العاقل متى علم بأنه لو كان بحضرته جسم عظيم لوجب أن يراه عند تكامل الشروط ثم لم يره، فمتى جوز أن يكون بحضرته ولا يراه، نقض ذلك علمه الأول بأنه يجب أن يراه. قال: ويمكن أن يقال أيضاً: إن العلم بنفي كون الفيل بحضرة العقلاء يتبع العلم بأنه يجب أن يدركوا ما يصح أن يدركوه عند كمال الشروط، لأنه متى لم يتبع هذا العلم العلم الأول انتقض علمهم الأول. ويمكن لشيوخنا أن يجيبوا / بهذا الجواب إذا ألزمهم المخالف ما تقدم، وإن قالوا: إن العلم بالمدرَك ٣٤ ظ
هو من فعل الله تعالى ابتداء، لأنه تعالى لو لم يفعل هذا العلم الثاني لانتقض علمهم الأول ولخرجوا بذلك عن كمال عقولهم، فداعيه تعالى إلى إكمال عقولهم يدعوه إلى فعل هذا العلم الثاني، ويجيبوا بهذا أيضاً سؤال مَن سألهم في الضرير، فقال: كيف قلتم: إنه لا يعلم أنه ليس بحضرته زيد لما لم يعلم أنه لو كان لرآه، مع قولكم: إنه يجوز أن يعلم الضرير ذلك بأن يخلق له تعالى هذا العلم؟ لأنهم إنما جوزوا أن يخلق له الله[2] تعالى هذا العلم ابتداء، وإنما منعوا أن يعلم أنه ليس بحضرته زيد لأنه لم يشاهده، ولهذا لا يمكن الضرير أن يقول إذا علم أنه ليس بحضرته زيد: إنه ليس بحضرتي لأني لم أشاهده.

---

١. يجيب: يجب ٢. له الله: لله له

قال الشيخ أبو الحسين: وللمخالف أن يطعن على قولنا: إن العلم بأنه فيل بحضرتنا يجب عن العلم بأنه لو كان لوجب أن نراه، بوجوه، منها أن العلم بأنه لا فيل بحضرة[1] العقلاء أجلى من علمهم بأنه لو كان بحضرتهم لوجب أن يروه. والجواب: إنا لا نسلّم أن هذا العلم أجلى من العلم الأول، ومتى راجعنا أنفسنا وجدناهما ظاهرين كما نجد العلم بنفي الفيل بحضرتنا تابعاً للعلم الأول. ومنها أنكم إن كنتم [تعلمون] أنه لا فيل بحضرتكم لعلمكم أنه لو كان لوجب أن تروه لزمكم أن يكون علمكم بنفي الفيل بحضرتكم علماً مكتسباً، ومعلوم أن ذلك معلوم ضرورة. أجاب الشيخ أبو الحسين عنه فقال: إن عنيتم بقولكم: إنه علم ضروري، أنه علم ظاهر جلي لا ينفك عنه العقلاء ولا يمكنهم دفعه فكذلك[2] نقول. وإن عنيتم بكونه مكتسباً أنه يتفرع على علم قبله، وهو العلم بأنه لو كان لوجب أن نراه، فالأمر كذلك، فإن اخترتم أن تسموه مكتسباً لذلك فلا نُشاحّكم في العبارة، ونقول: بل هو علم ضروري، لأن إطلاق اسم المكتسب يقع على ما يترتب على علوم يستحضرها العاقل في زمان طويل، ويدخل فيها وفي ترتيبها الشُبَه، وهذا العلم يجب عن علم واحد، وهو العلم بأنه لو كان لرآه بشرط فقد رؤيته / له، ولا يمكن للعقلاء أن يدفعوا هذا العلم عن أنفسهم، ٣٥ و
ولا يدخل طريقه شبهة[3]، فوجب تسميته ضرورياً.

ومنها أن يقال: إنه يجب أن لا يعرف الصبيان ولا البهائم أن لا فيل بحضرتهم، لأنهم لا يعلمون أنه لو كان لوجب أن يروه. والجواب: ليس يخلو المخالف إما أن يقول: إن البهائم ومن يجري مجراها من الصبيان يعلمون أنه لا فيل بحضرتهم؛ أو يقول: لا يعلمون ذلك. فإن قال: لا يعلمون ذلك، لم يلزم ما قاله، وإن قال: يعلمون ذلك، قيل له[4]: فمن أين لك أنهم لا يعلمون أنهم

---

١. بحضرة: لحضرة ٢. فكذلك: وكذلك
٣. شبهة: بشبهة ٤. له: لهم

إنما يعلمونه لأنهم يعلمون أنه لو كان لوجب أن يروه؟ فأما المراهقون فلا شبهة في حصول هذين العلمين لهم.

ومنها أنه لو كان طريق هذا العلم ما ذكرتم لوجب أن لا يعلم الأشعرية أنه لا فيل بحضرتهم، لأنهم لا يعلمون أنه لو كان بحضرتهم لوجب أن يروه ويعتقدون أنه يصح أن يكون بحضرتهم فلا يرونه. قيل لهم: إن هذا العلم مركوز في عقولهم، وإن كانوا يجحدونه نصرةً لمذهبهم. يبين هذا أن أحدهم لو قال: زيد ليس في الدار لأني نظرتُ فلم أشاهده فيها، فنازعه منازع بأنه فيها، وإن لم يشاهده فيها، لغضب واغتاظ ولسفّه مَن أقام على منازعته في ذلك، فصح أنهم عالمون بما ذكرناه. وهذا الجواب إنما يصح على الطريقة التي اخترناها من أن العلم بأن ما يصح أن يراه العاقل يجب أن يراه يوجب العلم بأن ما لا يراه فليس بحضرته. فأما على طريقة شيوخنا من أن هذا العلم، وهو أنه يجب أن يدرك العاقل ما يصح أن يدركه، هو علم مكتسب على ما يدل عليه ظاهر كلامهم واستدلالهم له واعتراضهم على استدلالهم بشبه كثيرة فلقائل أن يقول: ما أنكرتم أن لا يستدل لهذا العلم بعض خصومكم، فلا يحصل له هذا العلم، وهو أنه لو كان بحضرته فيل لوجب أن يراه، فلا يعلم أنه ليس بحضرته؟ وكذلك إذا قالوا: إن العلم بأنه ليس بحضرتنا فيل هو من فعل الله تعالى ابتداء، لم يمتنع أن يفعل تعالى هذا العلم / لمن لا يعلم أنه يجب كونه مدركاً كالضرير، ٣٥ ظ فيبطل قولهم: إن هذا العلم مستند إلى العلم الأول.

فإن قيل: فبأي طريق يعلم الضرير أنه لا فيل بحضرته على طريقتكم؟ قيل له: إنه متى علم ذلك فربما يعلمه بالتواتر؛ وربما يعلمه باستدلال بأنه لو كان، وهو إحدى العجائب، لشاع خبره، أو لأنه لو كان بقربه لأحس بوطء رجليه، ولهذا لو سئل الضرير عن علمه بذلك تعلل بما ذكرناه. فإن قيل: أيجوّز الضرير أن الله تعالى خلق بقربه فيلاً؟ قيل له: إن كان في زمان ينتقض فيه العادات، نحو زمان الأنبياء، لم يأمن ذلك، وإن كان في غير ذلك الزمان، وعلم ابتداءً

أنه لا فيل بحضرته، لم يعلم ذلك لأنه لم يره، فيلزمنا أن نقول: إنه يعلم نفي كونه عنده لأنه لو كان لوجب أن يراه. وكذلك هذا هو الجواب لو قالوا: أيقدر الله تعالى أن يخلق فينا العلم بأنه لا فيل بحضرتنا من دون العلم بأنه لو كان عندنا لوجب أن نراه؟ لأنه تعالى، وإن قدر على ذلك، لكنه متى خلقه فينا من دون ذلك العلم لم نكن عالمين بنفي كونه عندنا لأنا لم نره؛ ولو كان لوجب أن نراه.

فإن قال المخالف: إنما عُلم أن زيداً ليس في الدار بطريق غير الطريق الذي ذكرتموه، وذلك هو أنه لو كان فيها لكان بكثافته ساتراً لمكانه ولم تكن جهته مضيئة من الدار، فلما شاهدْت جميع جهاتها مضيئة علمت أنه ليس فيها. والجواب: هذا الذي ذكرتَه لا يمكن ذكره في الأصوات الهائلة؛ فجوّز أن يكون بحضرتك صواعق فلا تسمعها، ولا يمكن ذكره أيضاً في الأجسام الغائبة، فجوّز أن يكون بالسماء[1] ألف شموس أكثر من هذه الشمس[2]، لكنك لا تراها، فإن قلت: لو كانت لما رأيت مكانها، قيل لك: إنك لا ترى مكانها، لكنها لا تتميز لك للبعد. ألا ترى أنك لا ترى مكان النجوم بالنهار ولا مكان القمر في وقت السِّرار، ولا يتبين لك ذلك؛ وترى السماء كأنها كلها زرقاء؛ وما كان ذلك إلا للبعد؟ فكذلك فيما ألزمناك. وعلى أن العقلاء / لا يعللون ٣٦ و
علمهم بنفي كون زيد في الدار بما ذكرته مثل ما يعللونه بما ذكرناه، وقد بينا أن تعليلهم لعلمهم بنفي كونه فيها بما ذكرناه يقتضي كونهم[3] عالمين بنفي كونه في الدار لأجل علمهم بأنه لو كان فيها لوجب أن يروه، فلو سلمنا لكم أن ما ذكرتموه طريق لعلمهم بنفي كونه فيها لم يمنع من كون ما ذكرناه طريقاً إليه[4]. وأيضاً، فما ذكرتموه لا يمكن ذكره إلا في الأجسام الكثيفة دون اللطيفة، فجوّزوا أنكم تخوضون في نيران لا تدركون جميع إضاءتها، بل ضوء النهار هو بعض إضاءتها

١. بالسماء: السماء ٢. الشمس: الشموس (وفي الهامش) صوابه الشمس
٣. كونهم: كونه ٤. إليه: اليها

خلق الله إدراكه فيكم، وإن كان الهواء حاراً فجوزوا أن ذلك بعض حرارتها، ولا تدركون غاية حرارتها.

فإن قالوا: ألستم تصفون الله تعالى قادراً بأن يخلق مثل زيد وفي مثل صورته حتى لا يغادر من صورته شيئاً؟ ومع هذا التجويز تشاهدون زيداً وتعلمون أنه زيد بعينه. فما أنكرتم أن يحصل لنا العلم بنفي كون فيل عندنا، وإن جوزنا أن يكون عندنا ولا يجب أن نراه؟ أجاب قاضي القضاة عنه فقال: إن العلم بأنه زيد بعينه عند مشاهدتنا له ليس يستند إلى طريق قد أفسدناه، وإنما هو علم مبتدأ يحصل لنا عند مشاهدته. يبين هذا أن المشاهدة تتعلق بشخصه لا بكونه[1] هو الشخص الذي شاهدناه، فإذا لم يتعلق الإدراك بذلك صح أن الإدراك ليس بطريق له. وليس كذلك العلم بأنه لا فيل بحضرتنا، لأنا قد بينا أن طريقه هو علمنا بأنه لو كان لوجب أن نراه، فإذا لم يحصل لنا هذا العلم لم يجز أن نعلم أنه ليس بحضرتنا. قال الشيخ أبو الحسين: ويبين هذا ما ذكرناه نحن أن العقلاء يسندون علمهم بأنه لا فيل بحضرتهم إلى العلم بأنهم لم يشاهدوه، وبينّا أنه لا يجوز أن يعلموا ذلك إلا إذا علموا أنه لو كان عندهم لوجب أن يشاهدوه. وليس يسندون علمهم بأن هذا زيد بعينه إلى العلم بأنه لا يمكن أن يوجد مثله ولا إلى أن الذي / شاهدوه أولاً هو الذي يشاهدونه الآن، لأن هذا ٣٦ ظ
ليس بأمر مشاهد. وحكوا عن الشيخ أبي عبد الله أنه أجاب بأني أعلم أنه زيد بعينه لعلمي بأن الحكيم لا يجوز أن يخلق مثله من كل وجه، لأن في ذلك تلبيساً[2] للأدلة. واعترضوا ذلك بأنه كان ينبغي أن لا يحصل هذا العلم، وهو أنه زيد بعينه، لمن لا يعرف حكمة الحكيم وأنه لا يجوز عليه أن يلبس الأدلة.

ولقائل أن يقول: إن غرض المخالف بما أورده هو الطعن في قولكم بأن العلم بنفي كون زيد عندنا طريقه العلم بأنه لو كان لوجب أن نراه، وقال: ما

١. بكونه: بكونه أنه ٢. تلبيساً: متلبيس

أنكرتم أن يحصل لكم العلم بنفي كونه عندكم مع تجويزكم أن لا يجب رؤيتكم له لو كان عندكم، كما أنكم تجوّزون أن يخلق الله مثله في صورته، ولا يقدح هذا التجويز في علمكم بأنه زيد بعينه؟ وكيف يصح في جوابه أن تقولوا: إن هذا العلم ليس يستند إلى طريق، بل مبتدأ، وعلمنا بنفي كون زيد[1] عندنا يستند إلى طريق؛ لأنه إنما يحصل لكم أنه يستند إلى هذا الطريق إذا دفعتم شبهته هذه؟ فإن قلتم: إنا قد بينا بما تقدم من الأدلة أن هذا العلم طريقة العلم بنفي كونه عندنا، قيل لكم[2]: إن هذه الشبهة تعترض تلك الأدلة، فما لم تدفعوها لا يتبين أنها أدلة على ذلك.

ويمكن أن يقال للمخالف جواباً عما أورده بأنا نجد من أنفسنا استحالة أن نعلم أن هذا زيد بعينه إذا جوزنا أن يكون غير زيد خلقه الله تعالى، كما نجد من أنفسنا استحالة أن نعلم نفي كونه عندنا مع تجويزنا أن يكون عندنا ولا نراه، وكيف يصح أن نجامع العلم بنفي كونه عندنا مع تجويزنا أن يكون عندنا؟ فإن كنت تجري أحد العلمين مجرى الآخر فينبغي أن تحيل العلم بنفي كونه عندك مع تجويزك أن يكون عندك، كما تحيل العلم بأنه زيد بعينه مع تجويزك أن يكون غيره، ومتى أحلت العلم بنفي كونه عندك في حال تجويزك كونه عندك فقد أقررت بأنه يستحيل كونه عندك ولا تراه، لأنك متى لم تقل ذلك لزمك تجويز
٣٧ و كونه عندك مع دعواك أنك تعلم أنه ليس عندك، / ومتى أحلت كونه عندك ولا تراه فقد قلت: إنه يجب أن تراه إذا كان عندك، وفي هذا رجوع إلى قولنا.

فإن قالوا: إنّا لا نجوّز كون زيد عندنا إذا علمنا أنه ليس عندنا، وإنما نقول: إنه يصح أن يكون عندنا ولا نراه[3]؛ وليس من حق كل ما يصح أن يجوز كونه، قيل لهم: إذا قلتم: إنه يصح أن يكون عندكم ولا ترونه لم تأمنوا أن يكون عندكم ولا ترونه، وذلك يمنع من علمكم بنفي كونه عندكم في حال

---

١. زيد: بزيد ٢. لكم: لهم ٣. لا نراه: لا يصح أن نراه

هذا التجويز. وأما علمنا بأن هذا زيد بعينه فهو علم ضروري متفرع على علمنا بحلية[١] زيد وسائر علاماته. يبين[٢] هذا أنه يلتبس علينا أن هذا زيد بعينه إذا شاهدنا من يشبهه في صورته، بل يشتبه علينا إذا أشبه لِبْسته أو مشيته، فلولا أن علْمنا بأن هذا زيد بعينه فرعٌ على علمنا بالعلامات المختصه بزيد لما اشتبه علينا ذلك إذا شاهدنا مثل تلك العلامات أو بعضها في غيره. وإذا صح هذا فعِلْمنا بقدرته تعالى على خلق مثله يقتضي نفي علمنا به بعينه، حتى إذا شاهدنا من يثبت فيه بعض علامات زيد لم يجز، والحال هذه، أن نعلم أنه زيد بعينه. فصار هذا دليلاً لنا عليهم على أنه[٣] لا يجوز أن يحصل لنا علم في حال تجويز خلافه.

وبهذا نجيب أيضاً عن قولهم: ألستم تصفون الله تعالى قادراً على تخليد زيد في الدنيا، ولا يقدح ذلك في علمكم بأن زيداً يموت؟ فما أنكرتم أن لا يقدح اعتقادنا بجواز كون فيل بحضرتنا ولا نراه في علمنا بنفي كونه عندنا؟ وذلك لأن علمنا بقدرة الله تعالى على تخليد زيد في الدنيا لا يقتضينا تجويز أن لا يموت، لأن قدرته تعالى على الأفعال لا توجب إيجاده لتلك الأفعال، خصوصاً فيما هو نقض عادة في غير زمان نبي، فلم يستحل أن نعلم أنه يموت، وإن علمنا قدرته تعالى على تخليده. وليس كذلك العلم بنفي الفيل بحضرتنا مع تجويز أن يكون بحضرتنا ولا نراه، / لأن هذا العلم تستحيل مجامعته لهذا التجويز. فأما قولهم: ٣٧ ظ
إن أحدنا يعلم أن الموتى لم ينشروا الآن وأن ماء دجلة لم ينقلب دماً، وإذا نظر إلى جهة ثم استدبرها فإنه يعلم أن الله تعالى لم يخلق خلفه سبعاً ولا فيلاً مع علمه بقدرة الله تعالى على أن يفعل جميع ذلك، فإنه يخرج على ما قدمنا من الجواب؛ وهو أن قدرته تعالى على فعل لا تقتضي كونه فاعلاً خصوصاً إذا كان نقض عادة في غير زمان نبي؛ فصح أن نعلم ما ذكروه ولا نجوز خلافه. وليس كذلك العلم بنفي كون زيد عندنا ولا نراه.

---

١. بحلية: بحلسة   ٢. يبين: يتبين   ٣. أنه: أنهم

وأجاب الشيخ أبو الحسين عن ذلك فقال: إن العلم بأنا نموت هو علم مكتسب مستند إلى السمع، ومن لا يعلم صحة السمع فإنه يظنّ أن يموت لما يرى من موت غيره ولما يرى من ضعف بدنه، ولو كان هذا العلم ضرورياً لم يقدح في كلامنا إلا أن يبين[1] السائل أن هذا العلم يستند إلى طريق قد أفسدناه. وليس يمكن أن يقال: إن طريق هذا العلم هو العلم بأن خلود الإنسان غير ممكن، لأن أحداً لا يقول ذلك، ومن ادّعى ذلك يرى أنه وصل إليه باستدلال عقلي خفي، وعلمه بأنه يموت أجلى من ذلك. فأما اعتقاد الإنسان بأن الموتى لم ينشروا وأن ماء دجلة لم ينقلب دماً وأن الله تعالى لم يخلق خلفه أسداً ولا فيلاً، فإن قال السائل: إن ذلك مظنون غير معلوم لم يلزم كلامنا. وكذلك إن قال: إن ذلك معلوم باستدلال، وهو أن العادة لا تنتقض في غير زمان نبي. وإن قال: إن ذلك معلوم باضطرار، لم يمكنه أن يقول: إنه يستند إلى طريق قد أفسدناه.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون الله تعالى قد أجرى العادة بأن يخلق لنا العلم بنفي كون فيل عندنا إذا لم نره، وإن اعتقدنا صحة كونه عندنا ولا نراه، فلذلك يفرغ العقلاء إلى حواسهم لأن العادة جارية بفقد العلم بالفيل إذا فقدوا رؤيته،
٣٨ و لا أنهم يعلمون أنهم لو كان بحضرتهم لوجب / أن يروه؟ فنحن[2] نجيبهم عن هذا السؤال بما قدمناه من أنه إذا صح عندهم أن يكون بحضرتهم فيل ولا يرونه لم يأمنوا كونه عندهم مع فقد رؤيتهم له. وإذا جوزوا ذلك لم يجز أن يحصل لهم العلم بأنه ليس بحضرتهم إذا لم يروه لما بينا أن هذا التجويز لا يجتمع مع العلم بنفيه عندهم، وإذا لم يجز أن يحصل لهم العلم بذلك مع هذا التجويز، فكيف يُجري الله تعالى العادة بما هو مستحيل؟

وأجاب الشيخ أبو الحسين عن السؤال فقال: إن عنيتم بأنا[3] نعلم بالعادة

---

١. يبين: يتبين ٢. فنحن: ونحن ٣. بأنا: أنا

أنه لا فيل بحضرتنا أنا نعلم ذلك لأنا لم نشاهده مع تكامل الشرائط، فقد بينا أنه لا يجوز أن يحصل هذا العلم للعاقل إلا إذا علم أنه لو كان بحضرته لوجب أن يراه، ولا بضرنا إذا استمرت[1] العادة بذلك، بل ينفعنا. وإن عنيتم أن هذا العلم يحصل لنا من دون أن يسند إلى نفي المشاهدة فقد بينا أن العقلاء يستدون هذا العلم إلى نفي المشاهدة، فقد سقط كلامكم. قال: ولقائل أن يقول: إنا نسلم لكم أن البصير يعلم أنه ليس بحضرته فيل إذا لم يشاهده لأنه لم يشاهده؛ لكن هذا يكفي في العلم بنفي كونه عنده؛ ولا يحتاج إلى العلم بأنه لو كان بحضرته لوجب أن يراه. وإذا أمكن هذا لم يمتنع أن يعتقد المعتقد بأنه يصح أن يكون بحضرته فيل ولا يراه، ويعلم مع ذلك نفي كونه عنده لأنه لو كان لرآه، وليس كل ما يصح حصوله فإنه يجوز حصوله. وعندي أنه لا يمكن أن يعتقدوا مع اعتقادهم أنه يصح كونه عندهم ولا يرونه لما بينا أنه متى صح حصول هذا لم يأمنوا حصوله، وإذا لم يأمنوا ذلك لم يجز أن يحصل ثم العلم بنفي حصوله.
وأما ما أجابهم به فقال: العقلاء يعلمون إذا لم يشاهدوا فيلاً بحضرتهم، والحال هذه، أنه محال أن يكون بحضرتهم ولا يرونه، وليس يستند هذا العلم: وهو العلم بإحالة ذلك، إلا إلى العلم بأنه لو كان بحضرتهم لوجب أن يروه. ثم قال: ويقال لهم: أتقولون: / إنهم يعلمون أنه ليس بحضرتهم فيل مخصوص إذا لم ٣٨ ظ
يروه، أو تقولون: إنهم يعلمون أنه ليس بحضرتهم فيل مخصوص ولا غيره من الفيلة ولا غير الفيلة من الأجسام العظام؟ فإن قلتم بالأول قيل لكم: وما الفرق بين هذا الفيل وبين غيره من الفيلة وغيره من الأجسام العظام؟ وإن قلتم بالثاني فقد رجعتم إلى قولنا: إن العقلاء يعلمون أنه يجب أن يشاهدوا كل ما يصح أن يشاهدوه إذا تكاملت الشرائط وإنهم يصرحون بذلك.

وحكي عن قاضي القضاة أنه أجاب عن السؤال بأن العلم بالعادة فرع على

---

١. استمرت: استمر

العلم بالمشاهدات، ومن لا يحصل له العلم بالمشاهدات لا يحصل له العلم بالعادة. قال الشيخ أبو الحسين: وللمخالف أن يقول: أنا أعني هاهنا أنه متى لم يحضرني فيل خلق الله في قلبي العلم بأنه ليس بحضرتي، ولا تعلق لهذا بالمشاهدات، ولست أقول: إني شاكّ في وجود ما أشاهده، فيلزمني الشكّ في المشاهدات، وإنما أجوّز أن لا أشاهد ما يجوز أن أشاهده. فأحد الأمرين مباين للآخر، فالعادة المرتّبة على المشاهدات حاصلة لي.

وأجاب أيضاً بأن ما يكون بالعادة يجوز أن يختلف بالأماكن والأوقات، فلو كان هذا العلم حاصلاً بالعادة لجوزنا أن يكون في البلاد البعيدة بصراء يشكّون في أن بحضرتهم فيلة ولا يرونها. قال الشيخ أبو الحسين: هذا لا يستمر على أصله، لأن عنده يحصل كثير من العلوم بالعادة ولا يجوز أن تختلف، نحو العلم بالأخبار المتواترة. فإن ذلك عنده معتاد، لا يجوز أن يحصل مثل التواتر لعاقل ولا يحصل له العلم بذلك المخبر. وكذلك الري والشبع عند الأطعمة الشهية وشرب الماء البارد عنده معتاد ولا يجوز أن يختلف في ذلك الأصحّاء؛ وكذلك جذب الحجر المغناطيس للحديد لا يختلف، وإن كان عنده معتاداً. قال: فإن قال: إن العلم بمخبَر الأخبار يختلف، وكذلك الري والشبع في الأكل والشرب يختلف؛ لأن بعض الناس يشبع عند القليل وبعضهم لا يشبع إلا عند الكثير، والعلم بالمخبر يحصل عند خبر جماعة مخصوصة ولا يحصل عند خبر أول المخبرين؛
٣٩ و قيل / له[1]: وكذلك العلم بأنه لا جسم بحضرتنا يختلف في العقلاء، وكلهم يعلمون أنه ليس بحضرتهم جسم عظيم، ويختلفون في أنه ليس بحضرتهم جسم صغير، فبعضهم يعلم وبعضهم لا يعلم بحسب قوة حواسهم وحدّتها. وكذلك لا يختلف الأصحاء في الأكل الكثير وأنهم يشبعون عنده، ويختلفون في القليل، فبعضهم يشبع عنده وبعضهم لا يشبع عنده. قال: وربما قال أصحابنا: إن

---

١. له: لهم

الأمور الواجبة هي التي تستمر، و[لا] يستمر ما في معناها، وليس يستمر الشبع في كل مأكول كالتراب، لأن التراب في معنى الخبز، فلم يكن من الأمور الواجبة. فيقال لهم: ما تعنون بقولكم: إن التراب في معنى الخبز؟ فإن قالوا: إنه جسم كالخبز، قيل لهم: وكذلك الهواء جسم كما أن الفيل جسم، فيجب أن يكون العلم بأنه لا فيل بحضرتنا معتاداً لأنه لا يستمر هذا العلم فيما في معناه، وهو أنه لا هواء عندنا. وإن قالوا: نعني بذلك أن التراب مغذٍ كالخبز، قيل لهم: ومن الذي يستجيز أن يقول مثل هذا؟ وهل هذا إلا كالقول بأن الهواء في معنى الفيل في كونه مدرَكاً بهذا القدر من الشعاع؟

وأما الدلالة على أن أحدنا إذا وجب كونه مدركاً عند كونه حيّاً لا آفة به ووجود المدركات وارتفاع الموانع فإنه يجب كونه مدركاً لهذه الأمور لا لأمر آخر فهي أنه لما وجب كونه مدركاً عندها، واستحال إدراكه عند ارتفاعها أو اختلالها[1] أو ارتفاع بعضها أو اختلاله على طريقة واحدة، لزم أن يكون مدركاً لأجلها لا غير، لأن الحكم متى ثبت عند أمر وانتفى بانتفائه على طريقة واحدة، ولم يكن لنا طريق إلى تعليقه بغيره، وجب تعليقه به لأنه أخص به من غيره، فلم يجز أن لا يعلق به ويعلق بما لا اختصاص له به. ألا ترى أن إضاءة المكان لما حصل عند مقابلة الشيء المضيء، وانتفى عند [انتفاء] مقابلته على طريقة واحدة، لم يجز أن يعلق بغير مما لا اختصاص له به، كطيران طائر أو مشي ماش، ومن علقه بهذا ولم يعلقه بمقابلة / المضيء لم يؤهل للكلام[2] عليه. ٣٩ ظ

قال الشيخ أبو الحسين: وليس يبعد في مثل هذا أن يقال: إن العقلاء متى استقرأوا هذا وتأملوه علموا باضطرار أن ما حصل عند أمر وانتفى عند انتفائه على طريقة واحدة أنه المؤثِّر فيه، لا[3] أمر زائد على ذلك. فإن قيل: ألستم تعتبرون خروج الشعاع من العين في وجوب كونهم مدركين مع أن العقلاء لا

١. اختلالها: اختلافها ٢. للكلام: الكلام ٣. لا: أو؛ (وفوق السطر) لا

يعلمون ذلك؟ فما أنكرتم أن نعتبر في ذلك الإدراكَ الذي نثبته؟ قيل له: أما نحن فلا يلزمنا ذلك، لأنا لا نعتبر خروج الشعاع من العين في كوننا مدركين. وأما شيوخنا فقد اعتبروا ذلك، لأنهم يقولون: إن خروج الشعاع من العين إلى الضياء المتوسط بين الرائي والمرئي شرط في الرؤية بالحاسة، فلهم أن يقولوا: إنه[١] يدخل في العلم بصحة الحاسة وانتفاء الآفة عنها أن تكون العين مضيئة، وكل عاقل يعلم أن الهواء يستنير بالشيء المضيء كالنار والبلورة، وإن كانوا يحتاجون إلى نظر في أن إضاءة الهواء بما ذكرنا، هل هو بخروج الشعاع من الجسم المضيء أم باستنارة الهواء بمقابلة المضيء له؟ والعلم الأول الذي هو حاصل لكل عاقل يكفي في اشتراط ذلك في الرؤية.

فإن قيل: ألستم تعلمون وجوب وقوع تصرفكم عند الدواعي وانتفائه عند الصوارف على طريقة واحدة، ومع ذلك علقتم وقوعه بأمر زائد، وهو الإرادة؟ قيل له: أما نحن فلا نثبت الإرادة أمراً زائداً على الداعي إلى الفعل، فلا يلزمنا ما قلته. وأما شيخنا أبو الحسين فهو، وإن كان يثبت الإرادة زائدة على الداعي، فإنه يقول: إن وجوب وقوع الفعل لا يقف بالإرادة، وإنما يقف بالداعي، وإنما يفعل القادر الإرادة تبعاً لدواعيه، لا لأن الفعل يفتقر إليها. وأما شيوخنا فإنهم يقسمون الإرادة إلى قسمين: إرادة متعلقة بالحدوث، ومتعلقة بالحدوث على وجه، ولا يجعلون إرادة الحدوث مؤثرة في الحدوث، ولا يجعلون وقوع الفعل موقوفاً عليها، بل يقولون: إن الدواعي من دون هذه الإرادة تؤثر في وقوع الفعل، والإرادة / التي لا تتبع الدواعي لا تمنع من وقوع الفعل. وأما ٤٠ و
الإرادة التي تؤثر في وقوع الفعل على وجه فإن ذلك الوجه لا يحصل بالداعي عندهم، فلم يعلقوا بها ما يجب عند الداعي.

وقال قاضي القضاة رحمه الله: إن الدواعي إذا ترددت في أفعال، ولم تكن

---

١. إنه: إن

ملجئة، فإنه لا يجب وقوعها إلا عند الإرادة، فلم يعتبر الإرادة في وقوع الفعل مع أن وجوب الوقوع [لا] يحصل من دونها. فإن قيل: أتقولون: إن العلم بما تشاهدونه هو علم يجب عن المشاهدة أو هو من فعل الله تعالى فيكم؟ فإن قلتم بالأول لم يكن مذهبكم، وإن قلتم بالثاني لزمكم ما ألزمتم مخالفكم بأن يقال لكم: إذا وقف علمكم بالمشاهدات باختيار مختار فجوّزوا أن لا يختاره تارةً، فيلزمكم من ذلك أن تجوّزوا أن تشاهدوا بحضرتكم فيلاً فلا تعرفونه، وفي ذلك تجويز الجهالات التي ألزمتموها مخالفكم؛ بل يلزمكم أشنع من ذلك، لأن مخالفكم يجوّز أن لا يعرف بحضرته فيلاً لا يشاهده، ولزمكم أن تجوزوا فيلاً بحضرتكم تشاهدونه ولا تعرفونه، ويلزمكم أن تجوزوا أن يخلق الله تعالى لكم العلم ببقة تشاهدونها ولا يخلق لكم العلم بفيل تشاهدونه. وإن قلتم: إن هذا العلم، وإن كان عندنا من فعل الله تعالى؛ إلا أنه يجب أن يفعله عند المشاهدة، قيل لهم: جوزوا مثله في الإدراك بأن نقول: إنه وإن كان من فعل المختار إلا أنه يجب أن يفعله عند كمال الشرائط.

قال الشيخ أبو الحسين: هذا السؤال إنما يتوجه نحو أصحابنا لأنهم يقولون: إن العلم بالمشاهدات هو من فعل الله تعالى يفعله عند المشاهدة، فأما نحن فنقول: إن العلم بالمشاهدات يجب عن المشاهدة، فلم يلزمنا ما قالوه. وأجاب أصحابنا عن السؤال فقالوا: إنا وإن قلنا: إن العلم بالمشاهدات من فعل الله تعالى إلا أنا نقول: إن المشاهدة طريق لهذا العلم، فلا يجوز حصول المشاهدة إلا وهذا العلم حاصل، فلم يلزمنا أن نجوّز ما ألزمتمونا. وليس كذلك قول المخالف في الإدراك، لأنه عنده فعل مبتدأ / لا يجب فعله عند كمال الشرائط، ٤٠ ظ
فلزمه ما ألزمناه.

ولقائل أن يقول: ما تعنون بقولكم: إن المشاهدة طريق للمعرفة بالمشاهدات؟ لأنكم متى لم تثبتوا ذلك كنتم متعلقين بعبارة. فإن قالوا: معنى ذلك أن الإدراك يتعلق بما يتعلق به العلم على الحد الذي يتعلق به العلم، فصح

أن يقال: إنه طريق له، وليس كذلك فتح العين، لأنه لا يتعلق بما يتعلق به الإدراك، فلم يصح أن يقال: إنه طريق للإدراك، قيل لهم: ولمَ يجب أن يكون طريقاً للعلم، وإن تعلق بما يتعلق به العلم؟ وما أنكرتم ألا يفعل الله تعالى العلم عنده، وإن تعلق بما يتعلق به العلم؟ وإن فعل العلم عنده، فهلا وجب أن يفعل الإدراك عند فتح العين، لأنا قد قابلنا بأبصارنا ما نعلق به الإدراك، ويسمّى ذلك طريقاً للإدراك؟ وقد أجاب أصحابنا عن أصل السؤال فقالوا: إنه يجوز أن لا يحصل العلم بالمدرَك لمن أدركه إذا لم يكن كامل العقل. فأما الكامل العقل فلا يجوز ذلك فيه، لأن ذلك ينقض كونه كامل العقل، لأن الكامل العقل يجب كونه عالماً بما يشاهده.

قال الشيخ أبو الحسين: ولقائل أن يقول: ولمَ يجب أن يعلم ذلك الكامل العقل، وهل سئلتم إلا عن ذلك؟ فقيل لكم: ما أنكرتم أن يشاهد الكامل العقل جسماً عظيماً، وقد كان من قبل أن يشاهده مغمض العين، وكان عالماً بجميع ما يعلمه العقلاء، ففتح عينه وشاهده، أن لا يعلمه ويكون كامل العقل؟ فإن قلتم: إنه ليس بكامل العقل، قيل لكم: وكيف لا يكون كذلك، وهو قد كان كامل العقل قبل ذلك بساعة؟ وكيف لا يبقى كامل العقل، وعلوم العقل من فعل الله تعالى ابتداء، لا تعلُّق لبعضها ببعض؟ فإن قلتم: إن الكامل العقل هو من يعلم ما يشاهده، قيل لكم: أويجب أن يعرف ذلك بكمال عقله؟ فإن قلتم: نعم، قيل لكم: وما كمال عقله؟ فإن قلتم: هو شيء غير المعارف، لم يكن هذا مذهبكم، وقيل لكم: ما أنكرتم أن يكون ذلك الشيء هو الموجب لهذه / العلوم، فلا تكون من فعل الله تعالى؟ وإن قلتم: هو جملة من العلوم مخصوصة، ٤١ و
قيل لكم: أفيدخل هذا العلم، وهو العلم بما يشاهده، في جملة تلك العلوم؟ فإن قلتم: نعم، كنتم عللتم الشيء بنفسه وبغيره، لأنكم قلتم: إنه يجب أن يعرف ما يشاهده بجملة علوم يدخل فيها هذا العلم. وإن قالوا: إن كمال العقل هو جملة من العلوم غير العلم بهذا المشاهَد، قيل لهم: ولم زعمتم أنه يجب

لمكانها أن يعرف هذا المشاهد، وهل نوزعتم إلا في ذلك؟ وعلى أنه إن وجب أن يعلم هذا المشاهد لمكانها بطل قولكم: إن العلم بهذا المشاهد هو من فعله تعالى ابتداء. وأيضاً، فإن [كان] كمال العقل هو علوم[١] غير هذا العلم، بطل قولكم: إن العلم بهذا المشاهد يدخل في جملة كمال العقل، وبطل قولكم: إنه لو لم يعلم العاقل هذا المشاهد لم يكن كامل العقل.

قال الشيخ أبو الحسين: وقد كنتُ أجيب أنا بأنه لا يمتنع أن يكون العلم بالمشاهد من فعل الله تعالى ويجب أن يفعله إذا كانت العلوم المخصوصة، وهي علوم العقل، مضمنة بهذا العلم بشرط أن يدرك المشاهد. والعلوم الضرورية يفعلها الله تعالى وقتاً بعد وقت عند قاضي القضاة رحمه الله، لأن العلوم عنده لا تحتمل البقاء: فيجب أن يفعل الله تعالى هذا العلم في حال فعلها لأجل كونها مضمنة به. إلا أن لقائل أن ينازع في أن العلوم لا تبقى، وللمخالف أن يقول أيضاً: إذا قلتم: إن علوم العقل مضمنة بهذا العلم، فما أنكرتم أن يكون هذا العلم أيضاً مضمناً بخلق الإدراك، أو تكون علوم العقل مضمنة به، وإن كان محلها متغايراً، لما رجع حكمها إلى الجملة، كما قلتم: إن حياة القلب تحتاج إلى حياة الكبد، وإن تغاير محلها، لما رجع حكماهما إلى الجملة؟ فالصحيح من الجواب ما ذكرناه أولاً.

وحكى قاضي القضاة عن الشيخ أبي هاشم أنه استدل لنفي الإدراك بأنه لو كان معنى لصح وجوده في عين الواحد منا للمعدوم، لأن المحل محتمل له والقادر قادر على إيجاده. قال الشيخ أبو الحسين[٢]: / وهذا يصلح أن يكون ٤١ ظ
إلزاماً على المخالف، ولا يصلح أن يكون دليلاً. أما بيان أنه لا يصلح أن يكون دليلاً فلأن الدليل يجب أن يكون مبنياً على أصول صحيحة يقول بها المستدل؛ وأصحابنا يقولون: إن الشيء إنما يدرك على صفته المقتضاة عن

---

١. علوم: علوماً ٤. على إيجاده قال الشيخ أبو الحسين: الجملة مشطوبة في الأصل

صفة الذات، وليس المعدوم في عدمه على تلك الصفة، فاستحال أن يدرَك، والمانع من حكم العلة مانع من وجود العلة عندهم. ووجه ثان[١]، وهو أن المخالف لو التزم ذلك وقال: لو خلق فينا إدراك للمعدوم لأدركناه، لم يمكن إبطال ذلك إلا بأن يقال: إنا على الصفة التي يصح أن نرى معها مع كمال الشرائط، فلو صح أن يُرى المعدوم لرأيناه. وهذا بناء من هذا المستدل لهذا الابطال على أصله الذي لا يقول به مخالفه، فكيف يصح بناء الدلالة عليه؟

وأما بيان وجه الالزام على المخالف، فهو أن يقال له: إن الادراك عندكم يجري مجرى الاعتقادات والعلوم، وكل ما يصح أن تتعلق به الاعتقادات والعلوم يصح أن يتعلق به الادراك، ولهذا قلتم: إنه يصح أن تُرى الطعوم والأرائح والارادات[٢] والعلوم وكل موجود. وكون المعدوم معدوماً يصح أن يُعلم ويُعتقد ويصح أن يُعلم أنه سيوجد، فما أنكرتم أن يصح إدراك ذلك أيضاً؟ ومتى جوّزتم ذلك لم تأمنوا أن يخلق الله تعالى لكم إدراكاً يتعلق بما ذكرناه، فتدركوا المعدوم معدوماً وأنه سيحدث. ومَن جوّز أن يرى المعدوم معدوماً فقد خرج من حدّ من يُكَلَّم، لأن العلم باستحالة ذلك ضروري. فإن قال: المعدوم يستحيل أن يُرى لأنه ليس بذات، فلا يصح خلق الادراك له، قيل له: أليس يصح أن يُعتقد كونه معدوماً، فهلا يصح تعلق الادراك به؟ فإن قال: إنه لا يُعقل كوننا رائين للمعدوم، قيل له: إن خروج ذلك من المعقول ليس بأشدّ من سماع الرائحة والطعوم ورؤية الأصوات وإدراكها كما يُدرك الملموس باللمس، فمتى جوزتم مثل ذلك مع خروج ذلك من المعقول لزمكم تجويز ما ألزمناكم لالتزامكم ما في معناه. / ولهذا لم يلزم أصحابنا إذا قالوا: إن القدرة تتعلق بالاحداث، والارادة تتعلق بما يصح حدوثه، أن يجوّزوا خلق قدرة على الباقي ٤٢ و

١. ثان: ثاني ٢. الارادات: الارادت

والماضي وإرادة المنقضي، لأن عندهم يستحيل تعلق القدرة والإرادة بالباقي والماضي، ولم يجوّزوا في تعلق القدرة والإرادة ما يستحيل كاستحالة التعلق بالباقي والماضي، فيُلزمهم المخالف فيهما مثل ما ألزموا المخالف في إدراك المعدوم معدوماً.

فإن قيل: لو لزمنا على قولنا بالإدراك أن نرى المعدوم معدوماً للزمكم على قولكم: إن كوننا أحياء لا آفة بنا يوجب كوننا مدركين، أن يوجب كونكم مدركين للمعدوم، قيل له: إنا لم نقل: إن كوننا أحياء يوجب كوننا مدركين لما يحيل العقلاء إدراكه، فيلزمنا على ذلك أن نجوّز إدراك ما يجري مجراه في استحالة تعلق كوننا مدركين به. فأما أنتم فقد بيّنا أنكم جوزتم تعلق الإدراك بما يجري مجرى المعدوم في استحالة كونه مدركاً، فلزمكم ما لا يلزمنا. وعلى أنا لم نقل: إن كوننا أحياء يقتضي كوننا مدركين على الإطلاق، بل قلنا: إذا كملت الشرائط، ويدخل في جملة كمال الشرائط وجود المدرَك على الصفة التي تصحح[١] تعلق كوننا مدركين [به]، فلم يلزمنا أن يُدرَك المعدوم معدوماً، لأنه يستحيل تعلق الإدراك به. وأما أنتم فما ألزمناكم تعلق الإدراك بكون المعدوم معدوماً إلا بعد البيان بأنه يلزم على أصولكم صحة كونه مدركاً، لأنا ألزمناكم أن تروا المعدوم معدوماً وأنه يصح أن يحدث كما يصح أن تعتقدوه كذلك[٢]. وبيّنا أن الإدراك عندكم يجري مجرى الاعتقاد، فيلزمكم فيه ما يلزم في الاعتقاد.

دليل: استدل أصحابنا لنفي الإدراك فقالوا: لو كان معنى لصح أن يخلقه الله تعالى في عين الضرير وفي عين البصير مع بعد المرئي والسواتر الكثيفة وكون المرئي / في خلاف جهة المحاذاة، وصحة[٣] ذلك تؤدي إلى محال، فما أدى إليه ٤٢ ظ
يكون محالاً. وإنما قلنا بأنه كان يصح خلقه في عين من ذكرنا لو كان معنى لأن القادر قادر[٤] على إحداثه والمحل محتمل له وما يتعلق به الإدراك موجود وهو على

---

١. تصحح: يصح ٢. كذلك: وكذلك ٣. صحة: يصح ٤. قادر: قادراً

الصفة التي [نصحح أن] يتعلق به الإدراك. وإنما قلنا: إن خلقه يؤدّي إلى محال، لأنه متى خُلق في عين من ذكرنا فإما أن يوجب كونه مدركاً لما ذكرناه أو لا يوجب ذلك، فإن لم يوجبه انقلب جنسه ولم ينفصل وجوده من عدمه، وإن أوجب كونه مدركاً لذلك كان محالاً، لأنا نعلم ضرورةً أنه يستحيل أن يرى الضرير في ظلمة الليل، وهو ببغداد، بقّ الصين. ونعلم استحالة رؤيتنا للمحجوب بالحجب الكثيفة وما لا نحاذيه، ومَن التزم ذلك وصححه لم يكن في حد من يكلَّم. هذا إذا التزم الخصوم صحة وجود الإدراك في هذه الأحوال وقالوا: إنه يوجب كون من وجد فيه مدركاً، فأما إذا قالوا باستحالة كوننا مدركين للبعيد والمحجوب وغير ذلك مما ذكرناه كان لهم أن يقولوا: إن استحالة معلول العلّة تحيل وجود العلة، وإذا استحال وجود ما هذا حاله لم يلزم أن يتعلق بإيجاده قدرة القادر، لأن تعلق القادر بمقدوره مشروط بصحة وجوده في نفسه. ويقال لأصحابنا: إن أحلتم كوننا مدركين للبعيد والمحجوب وغيرهما على الإطلاق صح ما اعتذر به المخالف من أن تعلّق القادر بالمقدور مشروط بصحة وجوده، وإن أحلتم ذلك لا على الإطلاق وقلتم: يستحيل ذلك إذا كنا مدركين لا بإدراك ولا يستحيل كوننا مدركين بإدراك، قيل لكم: فما يؤمنكم أن نكون مدركين بإدراك، فلا يستحيل كوننا مدركين لهذه الأشياء، والحال ما ذكرتم، فيصح من القادر إيجاد الإدراك لها؟ وأنتم بنيتم هذه الدلالة على أنه يستحيل

٤٣ و كوننا مدركين لهذه / الأشياء.

دليل: وهو أن الإدراك لو كان معنى لصح أن يفعل الله في عين البصير إدراك بقة على فيل ولا يفعل فيه إدراك الفيل، فيرى البقة على الفيل ولا يرى الفيل، وهذا محال. قال الشيخ أبو الحسين: والأشعرية يلتزمون هذا، فلا يمكن أن نورده[1] عليهم على جهة الإلزام، إلا أن لهم مذهباً آخر يقتضيهم أن يشكّوا

---

١. نورده: نورد

في ذلك، لأن ابن الطيب الأشعري ذكر أن السواد يُرى موجوداً ويُرى سواداً، ثم شكّ في هل يجوز أن يُرى على أحدى الصفتين دون الأخرى؟ فقال: إن لم يجز ذلك فينبغي أن يقال: إن لإدراك أحديهما تعلقاً بإدراك الآخر، فلذلك لا ينفصل أحدهما عن الآخر، أو يقال: إنهما مدركان بإدراك واحد، فيقال له: إذا جوزتَ استحالة فأولى أن تجوز استحالة إدراك بقة على فيل من دون إدراك الفيل. ولقائل أن يقول: إنهم إذا كانوا يرتكبون إدراك المحجوب والبعيد فأجبناهم بأن من جوز هذا لم يكن في حد من يكلم، وليس ارتكاب ذلك بأقبح من ارتكاب إدراك بقة على فيل من دون إدراك الفيل، فهلا دفعناهم من ارتكابه بمثل ذلك الدفع؟

وقد ألزم أصحابنا أنفسهم على هذا الإلزام بأن جوّزوا أن يُخرج الله تعالى من العين الشعاع إلى البقة دون الفيل، فنرى البقة ولا نرى الفيل، وأجابوا عنه بما تلخيصه ما ذكره الشيخ أبو الحسين بأنه لا يخلو إما أن يخلق الله تعالى للعين نوراً أو لا يخلق له نوراً. فإن لم يخلق له نوراً لم تكن العين صحيحة وكانت بمنزلة عين الضرير، وإن خلق له نوراً وجب أن يبتلي ما بين يديه من المواضع بالنور لتكون العين صحيحة. وجرى في ذلك مجرى الإناء المملوء ماء إذا ثُقب وسطه: فكما أن الماء يخرج منه بحفز شديد لتضاغطه في الإناء فكذلك الشعاع من العين يجب أن يخرج لتزاحمه في الموضع، وإذا خرج منه وجب أن / يتصل ٤٣ ظ بالضياء الذي في سمته المتصل بكل مرئي في ذلك السمت، فيرى جميعه لتساوي القرب ولا يلزم أن يرى من ذلك الصغير دون الكبير. قال الشيخ أبو الحسين: أما نحن فلا يلزمنا السؤال لأنا لا نقول بخروج الشعاع من العين إلى الضياء الخارج، وإنما الشرط عندنا في الرؤية بالبصر أن يكون بين الرائي والمرئي ضياء وتكون العين مباينة لعين الضرير، وليس يختص ذلك بالبقة دون الفيل، فلا يلزمنا أن ندرك الصغير دون الكبير.

إلزام: لو كان الحي مدركاً بإدراك ولم يكفِ في ذلك كونه حيّاً مع كمال

الشرائط، لما أمكنكم أن تعلموا الله تعالى مدركاً، لأنه لا طريق إلى العلم بقيام الإدراك بذاته. فإن قالوا: إنا نعلم قيام الإدراك بذاته تعالى لعلمنا أنه تعالى حي، وكل حي يصح كونه مدركاً، فلو لم يقم به إدراك لاستحال كونه مدركاً على كل حال، فيبطل علمنا بصحة كونه مدركاً، قيل لهم: ما أنكرتم أن يجري كونه تعالى مدركاً مع كونه حياً ككونه مشتهياً مع كونه حياً، فكما لا يلزم من كونه حياً قيام الشهوة به تعالى، وإن لزم ذلك في غيره من الأحياء، فكذلك هذا في كونه مدركاً؟ فإن قالوا: لو لم يكن مدركاً لكان منقوصاً، والنقائص عليه تعالى لا تجوز، قيل لهم: إنه إذا وجب كونه تعالى عالماً بالأشياء كلها لم يكن فقد الإدراك فيه تعالى نقصاً، كما أنه لما وجب كونه قادراً على الأشياء كلها لم يكن فقد الآلات التي يختص بها القادر منا فيه نقصاً. وعلى أنكم تضيفون إليه تعالى خلق القبائح كلها، فليس يخلو إما أن تقولوا: إن ذلك نقص، فلا يمكنكم أن تنزهوه من النقائص كلها، أو تقولوا: إن ذلك ليس بنقص: فيقال لكم: إنّ نفي الإدراك عنه ليس بنقص أيضاً.

فإن قالوا: إنا نعلم بالسمع أنه تعالى مدرك، ونعلم من جهة العقل أن الحي لا يكون مدركاً إلا بقيام الإدراك به، فنعلم أن الإدراك يقوم به تعالى وأنه
٤٤ و مدرك للمدرَكات، قيل لهم: إن السمع / في ذلك محتمل للتأويل الذي يذكره من ينفي عنه الإدراك ويحيل عليه ذلك من شيوخنا، فلا يمكن التعويل عليه مع احتماله للتأويل. ولو أمكنكم أن تعلموا ذلك من جهة السمع لبطل بما ذكرنا دعواكم أنكم تعلمون من جهة العقل كونه تعالى مدركاً.

إلزام: لو كان تعالى مدركاً لإدراك يقوم به لم يخل إما أن يكون قديماً أو محدثاً، وإن كان قديماً لم يخل إما أن يكون واحداً أو أكثر من واحد، وإن كان أكثر من واحد لم يخل إما أن يكون عدداً مخصوصاً لا يزيد عليه أو يكون غير متناه. ولو كان واحداً قديماً يوجب كونَه تعالى مدركاً لجميع المدركات لزم أن لا يدرك به إلا ذاته تعالى وذات الإدراك ولا يدرك به ما سيحدثه من المدركات،

وفي ذلك انقلاب ذات الإدراك. ويلزم مثل هذا إذا قالوا: إن إدراكاته قديمة غير متناهية، ولأنهم يحيلون وجود ما لا نهاية له. ويلزمهم مثله أيضاً إذا قالوا: إن إدراكاته عدد مخصوص وهي قديمة. ويلزمهم على هذا أيضاً أن يُحدث مدركاً فلا يدركه إذا كان ذلك المدرك زائداً على عدد ما يقوم به من الإدراكات. وإن قالوا: إن إدراكاته في العدد مثل ما يقدر على إيجاده من المدركات لزم منه أنها غير متناهية كمقدوراته في ذلك، ووجود ما لا نهاية له محال.

فإن قالوا: أليس قدرة الواحد منكم تتعلق بما لا نهاية له من المقدورات، ثم يوجد بعض مقدوراتها أو يتقضي وقت بعضها ولا تنقلب لذلك ذاتها؟ فما أنكرتم أن يكون إدراكه القديم يوجب كونه تعالى مدركاً لذاته فقط، ثم يوجب من بعدٍ كونه مدركاً لما يحدثه من المدركات؟ قيل لهم: إن القدرة عند أصحابنا ذات توجب كون الحي قادراً، فتصح منه لكونه قادراً مقدورات مخصوصة على الوجه الذي يصح وجودها في نفسها: ثم يجوز أن يخرج بعض مقدورات / القادر عن صحة الوجود بتقضي وقته أو وجوده ويبقى قادراً على ما يصح ٤٤ ظ
وجوده من سائر مقدورات القدرة، ولا تنقلب ذاتها لأجل ما استحال من مقدوراتها لأنها لا توجب إلا كون الحي قادراً بما يصح وجوده في نفسه، ولا تنفك من مقدورات يصح وجودها في كل وقت، فلذلك[1] لا تنقلب ذاتها. وليس كذلك الإدراك عندكم، لأنه يوجب كون الحي مدركاً، وليس معنى كونه مدركاً هو أنه يصح أن يدرك المدرَك، بل معناه أنه وقف عليه من جهة الإدراك ووجب له ذلك. فمتى كان المدرَك موجودًا[2] والموجِب لإدراكه حاصلاً مع استحالة كونه مدرِكاً فقد انقلب ذات الموجب.

فإن قالوا: إنا نقول: إن الإدراك يصحح[3] كون الحي مدركاً لإدراك ما سيوجد

١. فلذلك: فكذلك ٢. موجودًا: معدوما ٣. يصحح: يصح

ويوجب كونه مدركاً لإدراك الموجود كما تقولونه أنتم في كون القادر قادراً: إنه يصحح وجود ما يصح وجوده ويوجب وجود ما أوجده، قيل لهم: هذا هو كون الحي حياً عند أصحابنا، فمتى سمّيتم ذلك إدراكاً كان خلافاً في عبارة. وأما إذا كان إدراكه محدثاً لم يخل إما أن يحدثه تعالى في ذاته أو في محل جماد أو حيّ أو لا في محل، فإن أوجده في ذاته لزم أن تكون محلاً للحوادث، وإن أوجده في جماد أو حيّ لزم أن يكون ذلك أخص به، فلا يوجب كونه تعالى مدركاً، ووجود عرض لا في محل يستحيل عندهم. وأيضاً، لو كان مدركاً بإدراك محدث لصح أن لا يحدثه لذاته فلا يدرك بعض المدركات ويحدثه لنا فيه فندركه، فيلزم منه أن ندرك ما لا يدركه تعالى، وذلك محال عندنا وعندكم.

إلزام: من مذهبهم أن كل ما يحتمله المحل فإنه[1] لا يخلو منه أو من ضده، فيقال لهم: إذا كانت الإدراكات عندكم معاني، أفتقولون: إن لها أضداداً، أو لا أضداد لها؟ فإن قالوا: لا ضد لها، قيل لهم: فيلزم من ذلك أن توجد جميع الإدراكات في حواسنا لجميع المدركات لأن المحل يحتمل ذلك، وفي ذلك وجوب كوننا رائين للبارئ تعالى الآن، / ووجوب كوننا مدركين له بجميع ٤٥ و الحواس وكوننا مدركين للطعم والصوت واللون بجميع الحواس، ويلزم أن ندرك كل موجود حاضر أو غائب صغير أو كبير محاذ أو غير محاذ، أو يلزم أن تقولوا: إن ما لا ندركه يستحيل إدراكه لأنه لو صح إدراكه لما خلا منه المحل. وإن قالوا: لكل إدراك ضد، قيل لهم[2]: فأعقلونا ضد الإدراك ودلّوا على إثباته.

واستدل لذلك ابن الطيب الأشعري فقال: إن ما يدلّك[3] على إثبات الإدرك[4] يدل على إثبات ضد للإدراك، لأنه قد علمنا أن من ليس بمدرك فإنه حاصل على نقيض صفة المدرك، ويجد ذلك الحي من نفسه، وتحصل له هذه الصفة في حال كان يصح أن يكون فيها مدركاً، وأحواله متساوية. قال: فيجب

---

١. فإنه: بأنه ٢. لهم: له ٣. يدلك: يدرك ٤. الإدرك: الأعراض

من ذلك أن يكون المؤوف الذي ليس بمدرك فيه ضد الإدراك وهي الآفة، فيقال له[١]: إن كان نقيض صفة المدرك هو كونه غير مدرك فقد قلتَ: إن نفي الصفة هو ضد للصفة؛ وهذا الضد يكفي فيه أن لا تثبت الصفة، فلزمك أن يكون ضد الإدراك هو أن لا يوجد الإدراك مع احتمال المحل له[٢]، فيعود عليك ما قد ألزمناك. ويلزمك إن كان ضد الصفة هو انتفاء الصفة أن يكون الباري؛ لم يزل على ضد صفة الفاعلين لأنه تعالى لم يكن فاعلاً لم يزل، ويجب أن تكون هذه الصفة له ذاتية أو لمعنى قديم؛ فيستحيل أن يكون فاعلاً من بعد. وقوله: فيجب في المؤوف أن يكون فيه ضد الإدراك وهو الآفة، فيقال له: أليس الآفة هو فساد الحواس عندك؟ فلا بد من: بلى. قيل له: فإذا كان محل الإدراك فاسداً كان غير محتمل للإدراك، فذلك كافٍ في انتفاء الإدراك، فمن أين في المحل ضد للإدراك؟ وكذلك إذا قيل: إن الحاسة آلة الإدراك، فبفسادها تخرج عن كونها آلة، وذلك كافٍ في انتفاء الإدراك بها؛ فمن أين لنا أن فيها ضداً للإدراك؟

ثم يقال له على تسليم ضد للإدراك: أليس قد وجد فينا إدراك السواد وذلك ذات موجودة عندك؟ فيجب / أن ندرك هذا الإدراك أو يكون فينا ضد ٤٥ ظ إدراكه. ثم الكلام في ضد إدراكه كالكلام في إدراكه في وجوب كونه مدركاً لأنه ذات موجودة، وفي ذلك وجود الإدراكات أو أضدادها وإدراكات أضدادها إلى غير غاية. فإن قالوا: إن إدراك السواد ضد لإدراك ضده، وضده ضد لإدراك إدراك السواد، فلا يلزمنا وجود ما لا نهاية له، قيل لهم: إن الإدراكات عندكم ليست بمتضادة، وإنما ضد الإدراك عندكم هو آفة في الحاسة، فإذا كانت الحواس سليمة عُلم أنه ليس فيها ضد لإدراك شيء، فيلزمكم وجود ما لا نهاية له من الوجه الذي بيّناه.

---

١. له: لهم ٢. احتمال المحل له: احتماله للمحل

فأما الشيخ أبو علي رحمه الله فإن عنى بالإدراك معنى وزعم أنه يوجب حالة للمدرك، بطل بما تقدم، ويقال له: ليس من مذهبك إثبات الأحوال ولا إثبات معان[1] توجبها. وإن عنى بالإدراك كون المدرك مدركاً وقال: إنه ذات، فالكلام عليه ما تقدم من أن هذا وما[2] يشبهه لا يعقل من دون الذات، فلا يجوز أن يكون ذاتاً، وإن قال: إنه أمر زائد على الذات فأسمّيه ذاتاً، كان مخالفاً في عبارة. ثم يقال له بعد هذا: أيجب أن يفعل هذا الإدراك فاعله في الحاسة أو يجوز أن يفعله؟ فإن قال بهذا الثاني لزمه ما تقدم، وإن قال: بل يجب أن يفعله، قيل: وما الموجب لذلك؟ فإن قال: فتحُ العين أو حضور المدرَك، كان الكلام عليه ما تقدم، وإن قال: يجب أن يفعله لأن المحل يحتمله، قيل له: فهل تُثبت له ضداً أو لا؟ فإن قال: لا، لزمه أن يوجد فينا إدراك الغائب والمحجوب لأن المحل يحتمله، وإن قال: له ضد، وكان يقول: إن العمى ضد الإدراك في الحقيقة وفساد الحاسة يسمّى عمى على جهة المجاز، فيقال له: إن المعقول من الضد أن يوجد في محل ضده وهو على الصفة التي يكون عليها إذا وُجد فيه الضد الآخر، / وإلا فجوّز أن يكون فساد بنية القلب ضداً للعلم. وإن قال: ضده هو أمر غير انتقاض بنية الحاسة: قيل له: فجوّز أن يوجد ضده في الحاسة بدلاً من الإدراك مع كمال الشرائط، فيلزمك ما تقدم. فإن قال: لا ضد للإدراك ويجب وجوده لاحتمال المحل له، قيل له: فجوّز أن يوجد فينا إدراك الغائب والمحجوب إلى غير ذلك مما يمنع من إدراكه مانع. ثم يقال له: ما تعني بقولك: إن المحل يحتمله فيجب وجوده؟ أتعني به أنه لا يستحيل وجوده في المحل، فلذلك يجب وجوده، أو تعني به أنه[3] يصح وجوده فيه وأن لا يوجد فيه، فلذلك يجب وجوده؟ فإن قال بالثاني، قيل له: فكأنّك قلت: إنه يجب حصوله في المحل لأنه لا يجب حصوله فيه، بل يجوز

٤٦ و

[1] معان: معاني [2] وما: واما [3] أنه: أو أنه

أن لا يوجد فيه، وهذا كلام فاسد. وإن عنى الأول، قيل له: ليس كل ما لا يستحيل وجوده فإنه يجب وجوده لعلمنا أن كثيراً من الأشياء لا يستحيل وجوده ثم لا يجب وجوده.

واحتج المخالف بأشياء، منها ما احتج به ابن الطيب الأشعري بأنه لو لم يكن الإدراك معنى له يصير الحي مدركاً لكان إما مدركاً لذاته أو لكونه حياً لا آفة به، وإذا بطل كونه مدركاً لذاته ولكونه حياً يثبت أن الإدراك معنى. وأبطل كونه مدركاً لكونه حياً لا آفة به بأنه لا يخلو إما أن يوجب كونه مدركاً لكونه حياً فقط أو لنفي الآفة فقط أو لمجموعها، وإذا لم يجز أن يدرك لكونه حياً فقط لأنه يلزم منه أن يرى الضرير لأنه حي، ولا لنفي الآفة لأنه يلزم منه أن يرى العرض لأن العرض لا آفة به، ولا لمجموعها لأنه يلزم منه أن يُرى الصغير واللطيف وما ليس في جهة المحاذاة، ولأنه إذا لم يجز إن يرى لكل واحد منهما فكذلك لمجموعهما، لأن مجموعها ليس إلا كل واحد منهما، لم يتغير منهما أحدهما ولا كل واحد منهما / بالاجتماع [فبطل كونه مدركاً لكونه حياً لا آفة به]. ٤٦ ظ

الجواب: إنك تركت قسماً لم تبطله، وهو أن يكون الموجب لذلك هو كون الحي حياً بشرط انتفاء الآفات وزوال الموانع: ووقوف التأثير على شرط غير مستنكر، ولا بد للمخالف منه في مواضع. ألا ترى أن الإدراك عنده يوجب كون الحي مدركاً بشرط وجود المدرَك، ولا يحصل ذلك عند انفراد كل واحد منهما؟ ولهذا لا يصف الله تعالى مدركاً لم يزل وإن كان الإدراك قديماً قائماً بذاته. والعلم والقدرة لا يوجبان كون من قاما به عالماً قادراً إلا بشرط الحياة. وشيوخنا ربما يطلقون القول بأن الحي يجب كونه مدركاً بكونه حياً لا آفة به ولا يقيدونه بشرط زوال الموانع لأن ذلك معلوم من مذهبهم، وقد صرّحوا به في مواضع، فسقط ما قاله.

واحتج أيضاً بأن الحي لو أدرك لكونه حياً لا آفة به لوجب أن يدرك النائم المدرَكات لأنه حي لا آفة به. فإن قالوا: إنه يدركها ولا يعلمها، قيل لهم:

كان ينبغي أن يعتقدها إما اعتقاداً هو علم أو اعتقاداً ليس بعلم، وكان ينبغي أن يتذكر ذلك إذا انتبه، ولو أدرك النائم خفي الأصوات لانتبه بها كما ينتبه بقويها[١] لما أدركه. الجواب أن شيوخنا يقولون: إن النائم يدرك المدركات التي لا يمنع مانع في حقّ النائم من إدراكها، فيدرك الأصوات والأرائح. وقوله: لو أدركها لوجب أن يعرفها أو يعتقدها: غير لازم لأن الإدراك عندهم وعندك لا يوجب العلم والاعتقاد، بل هو طريق للعلم، وليس يمتنع أن يشرطوا في كونه طريقاً ارتفاع العوارض، والنوم عارض، فلم يلزم أن يحصل عنده العلم. وكذلك قولك: كان يجب أن يذكره إذا انتبه، غير لازم لأن تذكّر النائم أنه أدرك أو اعتقد هو أمر أجرى الله تعالى به العادة، ولا يمتنع أن لا يفعله. فإن قال: فمن أي وجه كان النوم عارضاً مانعاً من العلم؟ قيل له: لا يجب أن يُعلم ذلك، كما
٤٧ و أن الإدراك عندك وعند أصحابنا طريق، / وإن كان لا يعلم الوجه الذي له كان طريقاً للعلم. وليس يجب أن ينتبه النائم بخفي الأوصات لِما بيّنا أن الانتباه لا يجب عن الإدراك، بل هو فعل يفعله الله تعالى، فلا يمتنع أن لا يفعله عند خفي الأوصات ويفعله عند قويها[٢]. ثم يقال له: ولمَ إذا بطل أن يكون الحي مدركاً لكونه حياً لا آفة به يدلّ[٣] ذلك على ثبوت معنى هو الإدراك؟ فإن قال: لأنه لا قسم بتوسطها[٤]، قيل له: لم زعمت ذلك، وقد بحث الناس عن فقد إدراك النائم وعلّة ذلك؟

قال الشيخ أبو الحسين: واعلم أن الأولى أن يقال: إن النائم لا يحسّ بالمدركات وإنما يحسّ بها عند انتباهه، وأن يعلّق فقد إدراكه بكونه نائماً وبأسباب ذلك، كما يعلق معلول العلة بالعلة لا بغيرها، سواءٌ عُرفت العلة التي لها منع النوم من الإدراك أو لم تُعلم. فإن عللنا ذلك فيجب تعليله بما له تعلق بالنوم، فنقول: إن النائم المغمض العين هو محجوب العين بالأجفان، فالأجفان

١. بقويها: بصوتها ٢. قويها: قوتها ٣. يدلّ: ما يدلّ ٤. بتوسطها: متوسطها

مانعة من إدراك المرئي. وأما كونه غير مدرك للأوصات وغيرها من الملموسات والأرايح فذلك[١] لأن سبب النوم امتلاء الدماغ من البخارات الرطبة الكثيفة، ولهذا يكثر النوم عند أكل ما يبخّر مثل هذه البخارات ويقل بقلتها، وهذه البخارات تقف في مبادىء الأعصاب إما من الدماغ أو من القلب، فتعوق الروح الصافي عن النفوذ في الأعصاب، أو تمازجه فتُخرج الأعصاب التي يقع بها حس الصوت وحس اللمس عن الصورة التي تحتاج إليها في وقوع الإدراك، كما تُخرج البخاراتُ سطوح[٢] المرايا عن الصورة التي لأجلها تقبل صور الأشياء أو لأجلها ينعكس الشعاع. ولهذا ترى عينَ النائم منكدرة حين ينتبه غير صافية النور، فلا تصْدق رؤيته حين ينتبه حتى ينجلي ذلك الكدر، فإذا قوي الصوت قوي تأثيره في آلة الحس، وإن كانت غير نقية، أو قويت الآلة على إدراكه إن لم يكن المحسوس هو المؤثر، كما يشاهد الضعيف البصر المرئيَّ العظيم. وهذا شيء يذكره الأوائل، / وليس ينبغي أن يزاد على هذا الكلام ٤٧ ظ في هذا الموضع لأنه خارج عن كلام المتكلمين، ولا يعرفه المخالف في مسألة الإدراك.

وهذا يقتضي أن يقال: إن الحي إذا كان بحواسه عارض فإنه يمنعه من الإدراك، والعارض في ذلك على ضربين، أحدهما يضره كالآفة، والآخر ينفعه كالنوم. وإذا صح ذلك لم يلزم ما قاله هذا المستدل لأنا [لا] نقول: إن الحي يدرِك لكونه حياً فقط، وإنما نقول: يدرك لكونه حياً مع انتفاء الآفات وزوال العوارض والموانع. والذي ذكره يتم مع القول بأن المؤثر هو المدرَك في الحاسة ومع القول بأن كونه حياً هو المؤثر في إثبات صفة المدرِك. والذي قاله الشيخ أبو الحسين رحمه الله الآن يقتضي أن النوم لا يمنع من الإدراك على الإطلاق: بل بحسب قوته وضعفه وقوة المدرَك وضعفه، فليس لأحد أن يطعن في كلامه بأن

١. فذلك: فتلك ٢. سطوح: بيسطوح

المتنبه ربما يتذكر أنه كان يسمع في حال نومه وأنه كان ذلك سبب انتباهه وأن الرؤيا من قبيل الأحاديث ولا بد من أن يسمعها النائم.

ومما احتجوا به أيضاً أن الحي منا يدرك الألم في محل حياته ولا علّة لذلك إلا أن إدراك الحرارة لا يعقل[1] إلا في عين[2] محلها ويفعل له إدراك الألم في محلها. والجواب: إن الذي ذكرتم إنما كان يصح إن لو بينتم أن الألم والحرارة يصح أن يدركا على غير الوجه الذي يدركان عليه، ولا طريق لكم إلى بيان ذلك، فلم زعمتم أن العلة في ذلك ما ذكرتموه؟ وما أنكرتم أنه يصح أن لا يدركا إلا على ما يدركان عليه؟ وليس يجب في الأشياء المختلفة أن تتفق في أحكامها. ويقال لهم: هلا جوزتم أن يدرك الحرارة والألم بإدراك واحد على ما يدركان عليه؛ أو تدرك الحرارة بإدراك ويدرك بمثله الألم؟ فإن قلتم: لا يجوز ذلك لاختلافهما، قيل لكم[3]: فكذلك لا يمتنع أن يختلفا في كيفية إدراكهما لاختلافهما.

فأما سائر ما أحتج به ابن الطيب الأشعري لإثبات الإدراك وطعن به على طريقتنا فدفعه لا يخفى على من أحكم ما تقدم من الأصول، / فلذلك أعرضنا ٤٨ و
عن ذكرها، ولأنّ غرضنا أن نورد في كتابنا هذا كل معتمد من الدلائل والشبه، وقد تكلم على ذلك شيخنا أبو الحسين في كتاب التصفح بما يكفي.

باب في أن الرائي منا لا يرى [إلا] بضياء مخصوص

قال الشيخ أبو الحسين رحمة الله عليه: الكلام في ذلك يقع في وجهين، أحدهما الكلام في أن الرائي منا يحتاج في رؤيته إلى قدر من الضياء والشعاع يكون فيه المرئي، سواء قيل: إنه يخرج من عينيه شعاع، أو قيل: إنه لا يخرج منهما شعاع. والثاني الكلام في أن الرائي منا يحتاج في رؤيته إلى شعاع يخرج من

---

١. يعقل: يفعل ٢. عين: غير ٣. لكم: لهم

عينيه يتصل بالضياء الذي فيه المرئي أو محله، أو يكون هذا الضياء كالمادّة لما يخرج من عينيه.

أما الكلام في الأول فيمكن بناء الدلالة عليه على أنه تعالى لا يصح أن يُرى بالحواس، لأنه مفتقَر في الرؤية بها إلى كون المرئي في الضياء، وكونه تعالى في الضياء مستحيل. فأما الدلالة لذلك فهو أن العلم بحاجة الرائي منا إلى ذلك هو علم ضروري مستند إلى الاختبار، كالعلم بأنه لا بد في رؤيتنا المرئي من مقابلة ورفع الحجاب، وكل عاقل يعلم استحالة رؤيته [إلا] مع هذا الضياء المخصوص. ومن دفع ذلك وجوّز أن يرى الواحد منا في الظلمة المحضة فهو كمن دفع كون المقابلة شرطاً في رؤيتنا، ولهذا متى سمع العقلاء تجويز من يجوز ذلك فإنهم يستهزئون به، بل الصبيان، ولهذا يفرغون في طلب رؤيتهم للأشياء الكائنة في الظلمة إلى إضاءة الهواء بالنيران ويعذرون مَن لا يجد المطلوب في مكان مظلم، فلولا ما تقرر في عقولهم من حاجة رؤيتنا إلى الضياء المخصوص لما فعلوا ذلك. ثم لا يقدح في هذا العلم غموض العلم بعلل رؤية بعض الحيوانات في ظلمة مخصوصة وامتناع رؤية بعضها في الضياء المشرق، كرؤية السِّنَّوْر في ظلمة مخصوصة وعدم رؤية الخُفَّاش في شعاع الشمس، كما لا يقدح في العلم بالمشاهدات غموض العلم بعلل اختلاف المناظر على ما / قدمنا ذكر بعضها في ٤٨ ظ
أول هذا الكتاب.

قال الشيخ أبو الحسين: وقد اعترض بعض من لا معرفة له ما قلناه بأن الإنسان يرى الظلمة من غير ضياء. وهذا لا يصح لأن هذا ليس برؤية للظلمة، لكن الحال في ذلك كالحال إذا غمّض الإنسان عينيه، وليس أحد يقول: إن الإنسان يرى الظلمة مع شدة تغميض عينيه. والسبب في تمييزه بين الظلمة وبين الضياء أنه في الضياء ينفذ بصره ويرى فيه المرئيات، فإذا لم ير بحضرته شيئًا مع صحة بصره وفتح عينيه، ولم ينفذ بصره، تصور الظلمة وظنّ أنه سواد. وذلك كمن ينظر في الماء، وهو في إنغماس الرأس في موضع

مضيء، فإذا نفذ بصره فيه لم يتصوره أسود، ولو كان الماء في جب ضيق الرأس، ثم تأمله ببصره، توهمه أسود، وليس هو بأسود، لكن لما لم ينفذ فيه بصره ولم يتصور ما في قعره تصوره أسود. وقد بيّن الكلام في رؤية السنور في الظلمة ورؤية البوم والـ..ـم[1] في الضياء المشرق وأنه كرؤية بعض الناس الشيء مع الضياء القليل وحاجة بعضهم إلى ضياء كثير.

ومما طُعن به فيما ذكرنا أيضاً أن الشعاع لو كان شرطاً في الرؤية لكان شرطاً في رؤية القديم تعالى الأشياء كوجود المدرَك. فيقال لهم: وهلا كان الشعاع شرطاً في رؤيتنا فقط كسائر الشروط التي نختص بها كالحاسة وما يتبعها؟ يبين هذا أن الشعاع المخصوص كالآلة لنا في الرؤية، أو هو من تمام آلتنا في الرؤية، ومن يستغني في رؤيته الأشياء عن الآلات لم يجز أن يحتاج إلى ما هو كالآلة. وأما وجود المدرَك فهو متعلق الإدراك، وليس بشرط لأن الشرط هو ما يزيد على ما تتناوله الرؤية.

وأما الكلام في الفصل الثاني، وهو خروج الشعاع من العين، فقد اختلف الناس في ذلك. فقال به قوم من الأوائل، قالوا: من شرط رؤية الإنسان المرئي أن يخرج من عينه شعاع ويتصل بالمرئي، قالوا: ويرى الإنسان المرئي من خارج. وقال قوم منهم: ليس ذلك بشرط الرؤية، وإنما الرؤية هو أن ينطبع في العين
٤٩ و مثال المرئي / بتوسط الهواء المضيء. واختلف قول مَن شرط خروج الشعاع من العين، فقال بعضهم: يخرج من العين شعاع ويتصل بالمرئي. وقال جالينوس: بل يستنير[2] الهواء المقابل للرطوبة البَرَدية النيرة من الحدقة وتمتد هذه الاستنارة على شكل الصنوبرة؛ وإنما يقبل الهواء هذه الاستنارة إذا كان مضيئاً ضرباً من الإضاءة. وقال أصحابنا المتكلمون: بل تخرج من العين أجسام مضيئة وتتصل بالمرئي، وإنما تتصل بالمرئي من الضياء، وذلك شرط الرؤية بالعين. واستدل

١. في الأصل كلمة امحى بعضها ٢. يستنير: يستنر

قاضي القضاة لذلك بأن الواحد منا يرى وجهه في المرآة الصقيلة؛ ولا يراه[1] في الصدئة، لأن الصقيلة تعكس الشعاع إلى الوجه دون الصدئة، فصح أن من شرط الرؤية بآلة أن ينفصل منها شعاع إلى الوجه.

قال الشيخ أبو الحسين: فلقائل أن يقول: في الناس من يقول: إن المرآة لا تعكس الشعاع، وإنما ينطبع فيها مثال المرئي إذا كانت صقيلة، وليس يلزم أن تكثر[2] أجزاء المرآة بما ينطبع فيها، لأنا لا نقول: إنه يحصل فيها مثال المرئي مع مادّته، ويجري ما يحصل فيها مجرى ما يحصل من صورة الأشياء في نفس الإنسان وقلبه؛ فيتصورها ويتخيلها، وليست تحصل في نفسه وقلبه مع مادّتها. ولذلك لم يلزم أيضاً أن يحصل المرئي في داخل المرآة، فيحصل جسمان في جهة واحدة، ولا أن تجاوز المرآة نفس المرئي حتى تغطيها وتمنع من رؤيتها. ويقال لهم: إنه لا طريق لكم إلى العلم بأنه يخرج من العين شعاع، لأنه ليس يمتنع أن يكون الشرط في رؤية المرئي بالعين أن يكون بينها وبين المرئي شعاع الشمس وأن تكون الحدقة على صفة الصقالة، ولا يفتقر في ذلك إلى أمر زائد. فإن قالوا: إنه لا علة لرؤية الإنسان وجهه بالمرآة إلا أن يخرج من العين شعاع ويقع على المرآة، ثم تعكسه المرآة إلى الوجه فيرى وجهه، قيل لهم: ولم زعمتم ذلك؟ وما أنكرتم أن يكفي في ذلك كون الهواء بين الوجه والمرآة مضيئاً بضياء الشمس أو مستنيراً بالحدقة / على ما قاله جالينوس؟ وعلى أنا قد بيّنا أن الذي نراه هو ٤٩ ظ
مثال الوجه، لا نفس الوجه، ولهذا نراه في جهة المرآة، وليس الوجه في جهتها[3]، ولو جُعل هذا دليلاً على بطلان قولهم لكان أقرب، لأنه لو كان العلة في رؤية الوجه في المرآة ما ذكروه لوجب أن نرى الوجه في جهته، لا في جهة المرآة. وإذا بطل ذلك ثبت أن الذي نراه هو مثال الوجه منطبعاً في المرآة على ما ذكرناه.

---

١. يراه: يراها ٢. تكثر: يكثر ٣. جهتها: جهتنا

واستدلوا أيضاً للقول بأن المرآة تعكس الشعاع إلى الوجه بأنها[١] تعكسه بحسب صغرها وكبرها وطولها وعرضها[٢] فمتى كانت المرآة كبيرة رأى الوجه كبيراً، ومتى كانت صغيرة رآه صغيراً، ويرى وجهه في طول السيف طويلاً وفي عرضه عريضاً. والجواب: لو لزم من صغر ما يعكس الشعاع أن نرى المرئي صغيراً للزم أن نرى الأشياء كلها صغيرة، لأن الموضع الذي يخرج منه الشعاع من العين عندكم صغير. ثم يقال لهم: لستم بما ذكرتم أولى من مخالفكم أن يقول: بل إنما اختلف المرئي بحسب اختلاف صغر الآلة وكبرها وطولها وعرضها لأنها[٣] تقبل مثال المرئي بحسب صغرها وطولها وعرضها. ويقال لهم: ما أنكرتم أن الشعاع الذي يتحرك من المرآة إلى الوجه هو شعاع الشمس الذي بين المرآة والوجه، لا شعاع يخرج من العين، لو دل ما ذكرتم على أنه لا بد من شعاع يتحرك من المرآة إلى الوجه؟

ومما احتجوا به أيضاً لأن[٤] المرآة تردّ الشعاع وتعكسه أن الإنسان يرى قفاه بمرآتين تقابل إحداهما[٥] قفاه والأخرى وجهه. قالوا: لأن التي تقابل وجهه تعكس شعاع العين إلى المرآة التي خلفه، وترد تلك المرآة شعاع العين إلى قفاه. فيقال لهم: بل العلة في ذلك أن المرآة التي خلفه ينطبع فيها مثال قفاه، ثم ينطبع مثال تلك الصورة في المرآة التي تقابل وجهه، ثم يرى ذلك المثال في تلك المرآة ببصره. ويقال لهم: هلا قلتم: إن الشعاع المتردد بين المرآتين هو ضياء الشمس
٥٠ و دون شعاع العين؟ فإن قالوا: لأنه لو كان هو شعاع الشمس لردّته / المرآة إلى الشمس لأنه منها جاء، قيل لهم: ولو كان ذلك الشعاع هو شعاع العين لردّته المرآة التي تقابل الوجه إلى العين دون المرآة التي تقابل قفاه لأنه جاء من العين، لا من المرآة التي خلفه.

---

١. بأنها: بانه ٢. صغرها وكبرها وطولها وعرضها: صغره وكبره وطوله وعرضه
٣. لأنها: لانه ٤. لأن: ان ٥. إحداهما: باحدهما

واحتجوا أيضاً بأن الواحد منا يرى ما وراء الزجاجة، وإنما يرى ذلك لأن الشعاع ينفذ في خلل الزجاجة إلى ما وراءها. فيقال لهم: أينفذ فيها شعاع العين أم شعاع الشمس؟ فإن قالوا: شعاع العين، قيل لهم: ليس هذا من قولكم لأنه يلزم منه أن يرى ما وراء الزجاجة بعد زمان. فإن قالوا: ينفذ فيه شعاع الشمس، قيل لهم: وما في هذا ما يدل على أنه يخرج من العين شعاع؟ فيقال لهم: ولم زعمتم أن الشعاع ينفذ في الزجاجة؟ وما أنكرتم أن تكون الزجاجة نفسها تقبل الضياء وتشفّ على معنى أنها إذا كانت في ضياء فإنها تصير بمنزلة الهواء المضيء، فيرى ما وراءها كما يرى ما وراء الهواء[1] المضيء، غير أنها لما كانت أكثف من الهواء لم ير ما وراءها مثل ما يرى ما وراء الهواء؟ ولو كان يرى ما وراء الزجاجة بشعاع[2] ينفذ في خلل الزجاج لم ير ما وراءها كله، بل كان يرى كأنه يقع بمنزلة ما وراء[3] جسم فيه خلال[4] صغار.

ومما احتجوا به أيضاً أن الواحد منا إذا غمز على إحدى عينيه فإنه يرى القمر قمرين، والعلة في ذلك أنه متى غمز على إحدى عينيه انحرف ما يخرج عنها عن سمت ما يخرج من العين الأخرى من الشعاع. فيقال لهم: أيتحرك ما يخرج من العين من الشعاع الى القمر؟ فمن جوابهم: لا، لأنه يلزم منه أن يرى القمر بعد مدة، وإنما يتحرك إلى الضياء المتصل بالقمر. فيقال لهم: فلمَ يرى من فرضتموه القمر قمرين؟ فإن قالوا: لأنه اتصل شعاع ضياء عينه بضياء مباين لسمت شعاع يتصل بشعاع العين الأخرى، قيل لهم: فقولوا: إن العلة في رؤيته القمر قمرين ما ذكرتموه الآن، من دون أن ينفصل من العين شعاع، بأن ينحرف سمت العين الذي / غمز عليها عن سمت الأخرى، فيكون الضياء المتصل بينها وبين القمر مبايناً لسمت ما يتصل بالأخرى من الضياء. ويقال لهم: إن لمن ٥٠ ظ

---

١. الهواء: الهوى ٢. بشعاع: شعاع
٣. ما وراء: ما يرى ما وراء ٤. خلال: خلل

يقول بانطباع مثال المرئي في العين أن يقول: إنه إذا غمز على إحدى عينيه وانحرفت عن سمت الأخرى انطبع فيهما المثال من سمتين، فخُيل إليه أنه يرى قمرين، فإن قلتم: فكان ينبغي أن يعرف ذلك، قيل لكم: إنه لا يجب ذلك، كما لا يجب أن يعرف ما ذكرتموه من العلة في رؤيته القمر قمرين.

واحتجوا أيضاً بأن الكائن في السفينة يخيل إليه أن الشط يتحرك إلى خلاف الجهة التي تتحرك إليها السفينة، قالوا: لأن الشعاع يتحرك بحركة السفينة، فيخيل إليه ذلك. فيقال لهم: لو تحرك الشعاع بحركة السفينة لخيل إلى الراكب أن الشط يتحرك إلى جهته، لا إلى خلاف جهته، ولخيل إلى الماشي وراكب الدابّة مثله. وعلى أن الضياء المتصل بالشط ليس هو شعاع العين عندهم، بل هو شعاع الشمس، فما أنكروا أن يخيل إليه ما قالوه لأن الضياء المتصل به يتحرك بحركة السفينة، لا الشعاع يخرج من العين؟ واحتجوا أيضاً بأن الناظر إلى المرديّ في الماء يخيل إليه[1] أنه منكسر، قالوا: لأن شعاع العين ينعكس إليه منعرجاً. يقال لهم: هذا دعوى، فمن أين العلة ما ذكرتم؟ وما أنكرتم أن يكون شعاع الشمس هو الذي ينعكس إليه منعرجاً؟ واحتجوا أيضاً بأنا نرى عين الهرة في الظلمة ونرى الهرة في الظلمة. فيقال لهم: إنما نرى أعينها لأنها مضيئة في أنفسها، لا أن شعاعاً ينفصل منها، وترى هي في الظلمة إذا لم تكن خالصة، بل يشوبها شيء من الضياء أو يستنير[2] الهواء بأعينها ضرباً من الاستنارة، فلذلك ترى، لا لشعاع ينفصل من أعينها.

قال الشيخ أبو الحسين: ومن أقوى ما يُحتج به للقول[3] بأنه يخرج من العين شعاع ما احتج به الأوائل من أن الإنسان إذا فتح عينيه رأى الناظرُ إلى عينيه نفس عينيه على ضرب من السعة، فإذا غمض إحدى عينيه فإن الثانية تتسع أكثر / مما كانت، وتكون الرؤية بها أصدق وأبين، وإنما تتسع لأن الروح ٥ و

١. إليه: اليا ٢. يستنير: سسر ٣. للقول: القول

الباصر الذي كان[1] يذهب إلى عصبة العين التي غمضها انصرف إلى العين المفتوحة وانضم إلى الروح الباصر الذي يجري في عصبتها، فاتسعت العصبة لاجتماع الروحين، وهما الشعاعان، فيها، وخرجا، فكانت الرؤية لها أصدق لأن الشعاع يخرج منها أكثر مما كان يخرج من قبل. قال: ولقائل أن يقول: يجوز أن تكون إنما اتسعت العصبة لأنه إذا غمض أحدى عينيه وقع الاعتماد على الجزء من العصبة التي تمضي إلى العين الأخرى أكثر ويكون اعتمادها في أقطارها فتنفتح. ولو ثبت أن سبب انفتاحها هو انصراف الشعاع إليها لم يجب من ذلك أن يخرج الشعاع، بل لا يمتنع أن يكون الشعاع إذا اجتمع مع الشعاع الآخر استنارت الرطوبة الجليدية استنارةً زائدةً على ما كانت عليه قبل انضمام هذا الشعاع إليها، فتصدق لذلك الرؤية فيها إما بأن يكون انطباع مثال المرئي فيها أسهل كما يكون ذلك في المرايا إذا اشتد استنارتها عند من يرى ذلك، وإما أن يكون إذا اشتد إنارتها اشتد إنارة الهواء المقابل لها وطال مدى استنارة الهواء منها، فصدقت الرؤية وحصل بها من رؤية البعيد ما لم يكن حاصلاً. ويحتمل أيضاً أن يقال: الرطوبة البردية إذا زاد استنارتها باتصال الشعاع واستنارة الهواء المقابل لها فإن السبب في وقوع الرؤية هو استنارتها، لا استنارة الهواء منها ولا خروج شعاع منها، لو ثبت أنه يخرج منها شعاع، وإن كان يجب عن استنارتها أن يستنير الهواء منها فكلما زاد استنارتها كانت الرؤية بها أبين وأبعد مدى، وليس يحتمل هذا الموضع أكثر من هذا.

قال: ومما يبطل القول بأنه يخرج من العين شعاع هو أنه لا يخلو ذلك الشعاع إما أن يتصل بالمرئي أو بمحله، فلذلك يراه الرائي، أو يتصل بالضياء المتصل بين الرائي وبين المرئي الذي هو ضياء الشمس. أما الأول، فلا يصح / لأنه كان ينبغي أن لا نرى الشمس في حال ما نرفع أبصارنا إليها، لأنه يبعد ٥١ ظ

١. كان: كانت

أن يقطع شعاع العين مسافة ما بيننا وبينها في ذلك المدة اليسيرة، وكان يجب أن لا يرى المرئيّ الواحد ألف من الرائين منا، لأن في ذلك اتصال شعاع جميعهم بذلك الجسم مع ما يحيط بذلك الجسم المرئي من الهواء، وفي ذلك حصول أجسام في جهة واحدة. وأما اتصال شعاع العين بالضياء المعترض بين الرائي وبين المرئي فلا يصح أيضاً، لأنه لا مقتضي لذلك، لأنه لا فرق في شرط الرؤية بين أن يكون ضياء الشمس نفسه هو المعترض بين الرائي وبين المرئي وبين أن يكون المعترض هو ضياء الشمس مع ضياء يخرج من العين. وأما القول بأن الهواء يستنير[1] من نواظرنا المضيئة وأن ذلك شرط الرؤىء فلا يصح أيضاً، لأنه يبعد أن يكون ما بيننا وبين فلك القمر إلى الأفلاك وإلى فلك البروج يستنير[1] من نواظرنا مع ضعف أبصارنا وقلة إضاءتها بالإضافة إلى شدة استنارتها. قال: ولسنا نقول: إن معنى كوننا رائين للشيء هو أن يحصل بيننا وبينه ضياء، بل معنى كوننا رائين يكفي فيه معرفتنا به في الجملة بعد أن نعلم أنه أمر زائد على العلم.

باب في شرط كون الشعاع آلة في الرؤية

اعلم أنّا قد بيّنا أنه لا بد من شعاع في رؤيتنا سواء قيل: إنه لا بد من شعاع يخرج من العين، أو قيل: بل الضياء المتصل بين الرائي منا والمرئي كاف في ذلك، ومن يشرط الشعاع في رؤيتنا فلا بد له من أن ينظر هل كون الضياء شرطاً فيها هو أن يتصل بالمرئي أو بمحله أو هو أمر آخر؟ وكان المتقدمون من شيوخنا يقولون: إن الشرط فيها هو أن يتصل الضياء بالمرئي أو بمحله، وقال الشيخ أبو هاشم: بل الشرط هو أن لا يكون بينه وبين المرئي ساتر ولا مكان يصلح أن يكون فيه ساتر، وهذا يدخل فيه المرئي إذا كان جسماً أو كان لوناً

---

١. يستنير: ستر

في جسم، لأنه إذا اتصل الشعاع بالجسم أو بمحل اللون صار الضياء لا ساتر
بينه وبين المرئي / ولا ما يجري مجرى الساتر. ٥٢ و

قال الشيخ أبو الحسين: ولقائل أن يقول: إن المفهوم من هذا الكلام هو أن المرئي على مسافة، وليس بين مكان المرئي والمكان الذي أخذه الشعاع ساتر ولا مكان يصلح أن يكون فيه ساتر[١]، أفهذا يريده الشيخ أبو هاشم؟ فإن قالوا: نعم، قيل لهم: فإذاً لا فصل بين معنى هذا الكلام وبين ما قاله الشيوخ؛ لأنه إذا لم يتوسط بين مكان المرئي وبين مكان الضياء ساتر ولا مكان يصلح أن يكون فيه ساتر فهو متصل بالمرئي إن كان جسماً أو بمحله إن كان في جسم، لأن الجسمين إذا لم يكونا مفترقين فهما مجتمعان. وعلى أنه لا يلزم من هذا الشرط أن يكون القديم تعالى الآن مرئياً، لأنه ليس على مسافة يحصل معها الضياء على هذه الصفة، بل يستحيل فيه تعالى ذلك. فإن قال: لست أعني بهذا الكلام ما ذكرتم، وإنما أعني به أن من شرط كون الضياء آلة في الرؤية أن لا يكون المرئي على مسافة قد انقطع الشعاع عن نهايتها إما بساتر أو بمكان يصلح أن يكون فيه ساتر، ويدخل في ذلك أن يكون المرئي لا في مكان كما يدخل فيه أن يكون في مكان، لأن ما ليس في مكان فإنه يصح أن يقال فيه: ليس في مكان قد انقطع الشعاع عنه، وما يكون في مكان وما انقطع الشعاع عنه يصح وصفه بذلك أيضاً؛ قيل له: ما الحجة على أن هذا هو الشرط في الرؤية؟ فإن قال: فساد القول بأن الشرط في ذلك اتصال الشعاع بالمرئي أو محله، قيل له: ولم حكمتَ بفساد هذا القول؟ فإن قال: لأنه يلزم منه أن[٢] يكون الطعم مرئياً، قيل له: ليس يلزم ذلك، لأن هذا شرط في رؤية ما يصح أن يكون مرئياً دون ما لا يصح كونه مرئياً، ولأنه لو لزم على هذه العبارة أن يكون الطعم مرئياً لزم أيضاً على ما قاله أن يكون

١. ساتر: ساترا ٢. أن: اما يلزمه

مرئياً، لأنه ليس بين الشعاع ومحل الطعم ساتر ولا مكان يصلح أن يكون[1] فيه ساتر.

وقد أفسد الشيخ أبو عبد الله كون اتصال الشعاع بالمرئي أو بمحله شرطاً،
٥٢ ظ فقال: إن / حاسة الرؤية حاسة واحدة، فما يدرك بها لا يجوز أن يختلف شرطه كسائر الحواس، لأن كيفية الإدراك لا تختلف. قال الشيخ أبو الحسين: يقال له: ما تعني بقولك: إن كيفية الإدراك بحاسة الرؤية لا تختلف؟ فإن قال: أعني به أن لا تختلف شروطه، كان قد علل الشيء بنفسه، وإن قال: أعني به أنه لا يختلف في كونه إدراك رؤية، قيل له: فكأنك قلت: إدراك الجسم بالعين هو إدراك رؤية، وكذلك إدراك اللون بها إدراك رؤية، فلم يختلف شرطها. فيقال لك: ولِمَ إذا كانا كذلك لم يجز أن يختلف شرطها؟ أليس الرؤية، وإن كانت بحاسة واحدة، لها شروط مختلفة من نحو صحة الحاسة وارتفاع الموانع كالرقة واللطافة وزوال الحجاب إلى غير ذلك؟ وأما تشبيه الرؤية بسائر الحواس فيقال له: إن اللمس يختلف كونه شرطاً في الإدراك، فقد يكون اتصال محل الحياة [بالمدرَك] شرطاً في الإدراك كإدراك الجسم، وقد يكون اتصال محل الحياة بمحل المدرك شرطاً كالحرارة والبرودة، فلا نسلم الأصل المشبَّه به. فإن قال: إن الشرط في الإدراك بحاسة اللمس أن لا يكون بين المدرَك وحاسة اللمس ساتر ولا مكان يصلح أن يكون فيه ساتر، قيل له: إنك شبهت المختلف فيه بما هو مثله في الاختلاف فيه، ولو ادّعينا العلم الضروري بأن الاتصال في حالة اللمس شرط في وقوع الإدراك بها لم يبعد. ولو سلمنا أن الشرط فيه واحد لكان لنا أن نقول: ولِمَ إذا كان الشرط فيه واحدًا وجب مثله في حاسة الرؤية؟

وقال المخالفون من الأشعرية: إنه لا يجوز أن يكون شرط الرؤية اتصال الشعاع بالمرئي أو بمحله لأنهما شرطان مختلفان، ولا يجوز أن يشرط الحكم

١. يصلح أن يكون: ان يصلح

الواحد بشرطين مختلفين، كما لا يجوز أن يكون شرط كون الحي عالماً كونه حيّاً وصفة أخرى مخالفة لها. فيقال لهم: وما الجامع بين الموضعين؟ وعلى أن رؤية اللون ورؤية الجسم حكمان مختلفان. ألا ترى أنه لا يقوم أحدهما / مقام الآخر، ٥٣ و
فلم يجب أن يكون شرطهما متفقاً؟ وعلى أنهما لو لم يكونا مختلفين لم يلزم أن يكون شرطهما متفقاً. ألا ترى أن شرط كوننا عالمين بكون زيد في الدار هو الحياة المحدثة[1]، وشرط كونه [تعالى] عالماً بذلك هو الحياة القديمة عندهم، وهما مختلفان عندهم، وإن كان المشروط واحداً؟

باب في استحالة كونه تعالى مرئيّاً ومدرَكاً بسائر وجوه الإدراكات

يدل على ذلك أنه قد ثبت أنّا غير رائين له تعالى ولا مدركين له بالحواس، فليس يخلو انتفاء إدراكنا له تعالى إما أن يكون لأنا لسنا على الصفة التي معها يصح أن نرى وأن ندرك المحسوسات، أو لأن مانعاً يمنعنا من رؤيته تعالى وإدراكنا إياه بالحواس، أو لأن شرط رؤيتنا له بالأبصار وإدراكنا إياه بالحواس يستحيل فيه تعالى، أو لأنه ليس بالمرئي ولا محسوس في نفسه. وإذا بطل القسمان الأولان لم تبق إلا صحة القسمين الآخرين، وصحة كل واحد منهما تقتضي استحالة رؤيتنا له تعالى وإحساسنا إياه بالحواس، والقسم الأخير يقتضي استحالة كونه تعالى مرئيّاً في نفسه واستحالة كونه تعالى مدرَكاً بسائر وجوه الإدراكات. وإنما قلنا: إن القسم الأول باطل، لأنا بينا فيما تقدم أن الصفة التي معها يصح أن ندرك المدركات هو كوننا أحياء سليمي الحواس، ولا شبهة في كوننا كذلك الآن، ولهذا ندرك المدركات. وبينا أن القول بأن الإدراك معنى يقف عليه إدراكنا للمدرَكات هو قول باطل، فيبطل القسم الأول.

---

١. الحياة المحدثة: الحيرة المحدثه ص...

وأما القسم الثاني، وهو أن مانعاً يمنعنا الآن من رؤيته تعالى أو إدراكه بالحواس، فباطل أيضاً، لأن الموانع المعقولة من الإدراك بالحواس لا تُعقل إلا في الأجسام وما يحلها، وإذا استحال أن يكون تعالى حجماً أو حالاً في حجم صح أنه لا يُعقل مانع من إدراكنا له بالحواس. وإنما قلنا: إن الموانع المعقولة من الإدراك بالحواس لا تعقل إلا فيما ذكرنا، أما الموانع من الرؤية فلأن الموانع منها ليس إلا الحجاب الكثيف أو البعد المفرط أو القرب المفرط أو كون المرئي
٥٣ ظ في خلاف جهة المحاذاة أو أن لا يكون بين الرائي منا وبين المرئي / شعاع مناسب للعين أو يكون المرئي في محل هو بإحدى[1] هذه الصفات. أما الحجاب الكثيف فلأنه يمنع من وصول الصورة إلى العين وانطباعها[2] فيها ويمنع من اتصال الشعاع بين الرائي منا وبين المرئي أو محله، وعند بعض أصحابنا من اتصال شعاع العين بالمرئي أو بمحله. والبعد المفرط بضعف المرئي من أن يؤثر في الضياء المتصل بينه وبين الرائي حتى تصل الصورة إلى عين الرائي فتنطبع فيها، كالماء المتصل إذا وقع فيه حجر، فإنه يتحرك بوقوعه فيه ما يلي الحجر من الماء، ثم لا يزال يضعف إلى أن يبطل، فلا يتحرك جميع الماء، وبحسب قوة اعتماد الحجر على الماء يتعدى مدى التحريك، فكذلك بحسب عظم المرئي وقوة لونه يطول تأثيره في الضياء إلى أن يؤثر في الحاسة البعيدة عنه. والقرب المفرط يمنع من أن يكون بين عين الرائي وبين المرئي أو محله شعاع. ولطافة المرئي أو رقته تُضعف المرئي من أن تسري إلى الحاسة فتنطبع فيها صورته، وكلما ازداد صغره أو رقته ضعف تأثيره. وإن كان المرئي على مقدار يقوى معه على التأثير، وكان الشعاع الذي بينه وبين ناظر الرائي شرطاً في أن تسري صورته إلى الحاسة وجب أن يقوى الشعاع ليقوى تأثير المرئي فيوصل صورته إلى الحاسة. وإن كان الشعاع آلة لنا في رؤية المرئيات لزم إذا خفي المرئي أن تكون الآلة أقوى لتقع بها

---

١. بإحدى: باحد ٢. انطباعها: انطباعه

الرؤية، كما أن الأعضاء يجب أن تكون على غاية القوة ليصح أن تقع بها الأفعال العظيمة. وأما كون المرئي في خلاف جهة المحاذاة فلأنه يمنع من أن تسري صورة المرئي إلى الحاسة فتنطبع فيها، لأنه ليس في مقابلة الحاسة، ويمتنع معه أن يتصل الشعاع بين الرائي والمرئي.

وليس يُحتاج [إلى] تعليل هذه الموانع بما عللناها به لتُعرف موانع: لأن العقلاء يعرفونها موانع من الرؤية وإن لم يعرفوا هذه العلل، إلا أن الكلام مع هذه العلل أكشف. وليس يعقل بعد هذه الموانع مانع من رؤية[1] المرئي / فيذكر؛ ومتى جوزنا مانعاً زائدًا على ما ذكرناه لا يعقله العقلاء لزم أن نجوزه ٥٤ و
مع سائر المدركات، وفي ذلك لزوم الجهالات التي ألزمناها القائلين بأن الإدراك معنى. وإذا لم تُعقل هذه الموانع من رؤية المرئي إلا إذا كان جسماً أو حالاً في جسم، واستحال فيه تعالى أن يكون جسماً أو حالاً، صح أنه لا يُعقل مانع من رؤيته تعالى لو كان مرئياً. وقد ظهر بما ذكرناه من التفصيل الجواب عن سؤال سائل لو قال: ما أنكرتم أن تكون قلة الشعاع الآن مانعاً من رؤيته، ويزيده الله تعالى في الآخرة فيُرى؟ لأن الشعاع المناسب للعين إنما يكون آلة للرؤية إذا حصل بين الرائي وبين المرئي. ألا ترى أن المرئي إذا كان في خلاف جهة المحاذاة، وكان الشعاع حاصلاً، لم يكن آلة في الرؤية: والحصول بين الرائي والمرئي لا يُعقل إلا فيما كان في جهة إما بنفسه أو بمحله؟ فلو كان تعالى مرئياً لم يُعقل أن يكون الشعاع آلة في رؤيته، فكيف تكون قلّته مانعاً من رؤيته وزيادته مصححاً لرؤيته تعالى؟

ويمكن لأصحابنا الذين يشرطون انفصال الشعاع من الحدقة في الرؤية واتصاله بالضياء الذي بين الرائي والمرئي، وكذلك من يجعل وقوع الشعاع المنفصل من الحدقة على المرئي شرطاً في رؤيته، أن يجيبوا بما ذكرناه من

---

١. رؤية: دونه

الجواب. وقد أجابوا عن ذلك بأن قلة الشعاع إنما تكون مانعاً من الرؤية بشرط لطافة المرئي أو رقته أو بعده. ألا ترى أن المرئي إذا قرب أو عظم أو كثف فإنه يُرى إن كان الشعاع بحاله؟ وهذا الشرط، وهو اللطافة أو الرقة أو البعد، لا يُعقل فيه تعالى، فلم يصح أن يقال: إن قلة الشعاع مانع من رؤيته ولا زيادته مزيلة[1] للمنع من رؤيته.

فإن قيل: هلا قلتم: إن بعض الموانع المعقولة تمنع من رؤيته تعالى، لأنكم علمتم أن مقابلة المرئي شرط في رؤيتكم للمرئي، وكذلك حصول الشعاع بينكم وبين المرئي آلة لكم في الرؤية، / وهذان الشرطان لا يصح حصولها فيه تعالى، ٥٤ ظ وفوات الشرط في الرؤية مانع عنها؟ ألا ترى أنكم تعدّون كون المرئي في خلاف جهة محاذاتكم مانعاً من رؤيتكم، ولم يكن مانعاً من ذلك إلا لفوات شرط الرؤية، وهو المقابلة، وانتفاء حصول الشعاع بين الرائي والمرئي؟ وإذا انتفى هذان[2] الشرطان فيه تعالى فقد حصل مانع من رؤيته، بل أولى، لأن حصول هذين الشرطين فيه تعالى يستحيل، واستحالة الشرط أقوى في المنع من صحته وانتفائه. ومتى قلتم: إن المانع المعقول منع من رؤيته تعالى، وهو ما ذكرناه، قيل لكم: جوزوا أن يكون تعالى مرئياً في نفسه وأن يرى هو تعالى ذاته، لكنكم لا ترونه لحصول مانع معقول من رؤيته في حقكم؛ قيل له: إنا لو سلمنا للسائل ما ذكره الآن لتم غرضنا من أنه تعالى يستحيل أن يرى بالحواس في كل الأحوال، لأن من شرط الرؤية بها هو مقابلتها للمرئي وأن يحصل بينها وبين المرئي شعاع؛ وذلك يستحيل في الحواس معه تعالى في جميع الأحوال، فلم يصح أن يُرى بها في حال.

غير أنا أوردنا هذه الدلالة على وجه يظهر معه أنه يستحيل أن يكون تعالى مرئياً في نفسه أو مدرَكاً بسائر وجوه الإدراكات، ويبطل معه تجويز أن يَرى

---

١. مزيلة: مزيلا ٢. هذان: هذا

هو تعالى ذاته أو يدركها بسائر وجوه الإدراكات، لأنا قلنا في الدلالة: إنه ثبت أنا غير رائين لله تعالى وبينا أنه لا يجوز أن يقال: إنما لا نراه لأنا لسنا على الصفة التي معها يجب أن نرى، وبيّنا أن الموانع من الرؤية لا تُعقل موانع من رؤيته تعالى. وقد دخل في ضمن ذلك أن شروط الرؤية بالحاسة لا تعقل شروطاً في رؤيته بها لو كان مرئيّاً، فيقال: إن بعض هذه الشروط شرط في رؤيته تعالى بها، لكنه فائت، أو لا يصح ثبوته لبعض الموانع من ثبوته، فلذلك لا يُرى بها، إذ فوات الشرط في الرؤية من الموانع عنها. ويبين بذلك أنه تعالى لو كان مرئيّاً بالحواس لكانت رؤيته غير مشروطة / أصلاً، وكان يلزم أن يكفي فيها كون ذواتنا على الصفة التي معها يجب رؤية المرئيات، فإذا كنا على تلك الصفة ولم نره صح أنه غير مرئي في نفسه، كما يبين في بعض الحوادث أنا لا نقدر على إحداثها كالجواهر بمثل هذه الطريقة، وهو أنه لو صح حدوثها منا، ونحن على الصفة التي يصح منا معها الإحداث: ولا مانع يعقل من إحداثها، وتدعونا الدواعي إلى إحداثها، فلو كانت مقدورة لنا لوجب حدوثها منا، فلما لم تحدث علمنا أنه يستحيل كونها مقدورة لنا، فكذلك هذا في رؤيته تعالى بالحواس لو كان مرئيّاً في نفسه. وإذا لم يكن مرئيّاً في نفسه لم يصح أن يَرى ذاته تعالى كما لا يصح أن يقدر على إحداث ذاته، تعالى عن ذلك. ٥٥ و

فإن قيل: ولم زعمتم أن ما يستحيل ثبوته لا يصح أن يُجعل شرطاً في رؤيته، ثم يحكم لفقده لأجل استحالته فيه تعالى على أنه غير مرئي بالحواس فقط من دون أن تستحيل رؤيته في نفسه؟ ألستم تصفونه تعالى بالقدرة على القبيح وتقولون: إنه تعالى يستحيل منه وجود القبيح لأن الداعي إلى القبيح يستحيل فيه تعالى، والداعي إلى الفعل شرط في صحة وجود الفعل من القادر؟ فإذا جاز أن يكون ما يستحيل فيه تعالى من الدواعي شرطاً في صحة الفعل منه، جاز أن تكون المقابلة التي تستحيل فيه تعالى شرطاً في رؤيته، ومتى ثبت كونها شرطاً فيها لزم لاستحالتها استحالة رؤيته بالحواس، لا استحالة

كونه مرئياً؛ قيل له: إن ما لا يُعقل ولا يتصور أصلاً لا يُعقل كونه شرطاً في ثبوت أمر من الأمور. يبين هذا أن الشرط هو ما يقف عليه تأثير المؤثر في أمر، [و]وقوف تأثير المؤثر على ما لا يتصور لا يتصور. فصح أن الشرط لا بد من أن يكون صحيح الوجود في نفسه أو يكون مما يُعقل ثبوته، وإن تعذر ثبوته لمانع يمنع منه؛ حتى يُعقل كونه شرطاً. والداعي إلى الفعل قد ثبت كونه شرطاً /
٥٥ ظ في صحة كل مقدور من القادر لما سنبينه، إن شاء الله تعالى، ولما ثبت كونه تعالى قادرًا على القبيح وجب أن نشرط صحة وقوع القبيح منه بالداعي إليه. ولما استحال فيه تعالى الداعي إلى القبيح، وأمكن تقدير ذلك فيه، حكم بتقدير صحته منه تعالى تبعاً لتقدير الداعي إليه. وإنما أمكن أن يقدّر فيه الداعي إلى القبيح لِما عُقل في كل حي الداعي إلى كل ما يقدر عليه.

فإن قيل: ومن أين أنه يُعقل في العالِم الغني الداعي إلى القبيح؟ قيل له: إن الداعي إلى القبيح هو من جنس العلم، وكون الحي حيّاً يصحح جنس العلوم على معنى أنه لا يستحيل فيه تعالى كونه[1] عالماً. فإن قيل: إذا كان الداعي إلى القبيح هو الجهل بقبحه أو الحاجة إليه؛ فذلك[2] يستحيل في العالم الغني لذاته؛ وإذا استحال ذلك فيه لم يُعقل كونه جاهلاً أو محتاجاً؛ قيل له: إنا نحكم أيضاً باستحالة[3] ثبوت كونه تعالى جاهلاً بشيء أو محتاجاً إليه. وإنما نقول: إنه يُعقل فيه جنس الداعي إلى القبيح، لأن الجهل بشيء هو من جنس العلم به على معنى أنه مثل للعلم ومشارك له في حقيقته. ألا ترى أن الجهل بأن زيدًا في الدار هو مثل العلم بأن زيدًا في الدار، وإنما يفترقان في أمر لا يرجع إلى حقيقتهما، وهو متعلقهما؟ في العلم يجب أن يكون متعلقه على ما تعلق به، ويجب في الجهل أن لا يكون على ما تعلق به. وإذا ثبت أنه تعالى لا يستحيل فيه ما هو من جنس كونه عالماً، عُقل فيه تعالى الداعي إلى القبيح،

---

١. تعالى كونه: كونه تعالى ٢. فذلك: وذلك ٣. باستحالة: استحالة

وأمكن أن يقدّر فيه ليُنظر في صحته منه؛ ولو لم يُعقل فيه تعالى الداعي إلى القبيح ولم يمكن تقديره فيه، لما أمكن أن يُعلم قادرًا على القبيح، لأنه لا يُعقل كون القادر قادرًا على شيء إلا وتُعقل صحة وقوعه تقديرًا أو تحقيقًا.

وإذا صح ما ذكرناه، صح أن نجعل الداعي إلى القبيح شرطاً في كونه تعالى قادرًا عليه، مع علمنا باستحالة الداعي له إلى القبيح واستحالته منه. وليس كذلك المقابلة، لأنها لا تُعقل إلا في حجمين أو حالَّين في حجمين، وإذا لم تُعقل فيه تعالى المقابلة لم يمكن[1] تقديرها فيه، فلم يُعقل كونها شرطاً في رؤيته[2] لو كان مرئيّاً. ويقال لمن جوز أن تكون المقابلة شرطاً في رؤيته تعالى مع أنها لا تعقل فيه: جوز / أن تكون مقابلته للمرئي شرطاً في رؤيته الأشياء، وإن كان ٥٦ و لا تعقل مقابلته للأشياء. فإن قال: إنه لا يُعقل كونها شرطاً في رؤيته لما لم تُعقل فيه، قيل له: فكذلك هذا في رؤيته بالحواس لو كان مرئيّاً في نفسه. ولو لم يُعتبر ما ذكرناه في الشرط حتى نحكم بكونه شرطاً، وجوّز فيما لا يُعقل أن يكون شرطاً في أمر، لأدّى إلى ضروب من الجهالات، منها أن يجوز كون الصوت مرئيّاً وملموساً في نفسه، ولكن لكونه مدرَكاً على هذه الوجوه شرط لا يعقل، وهو فائت عنا، فلذلك لا ندركه على هذه الوجوه، ولجوّزنا أن يكون الجسم مسموعاً لمثل هذه الطريقة، وكذا هذا في كل مدرَك لا يُعقل كونه مدركاً بغير حاسة، ولجوّزنا أن يكون المعدوم مرئياً على عدمه بشرط لا يُعقل، بل لجوّزنا أن تكون بين أيدينا جبال وعساكر لا نراها لفوات شرط[3] لا يُعقل في رؤيتها، وفي ذلك لزوم ما ألزمنا القائلين بالإدراك.

فإن قيل: إن فوات الشرط أو استحالته يقتضي استحالة المشروط، ولا يقتضي ثبوت المشروط أو صحته، وأنتم أوجبتم كونه تعالى مرئياً[4] لاستحالة

---

١. يمكن: يكن ٢. رؤيته: رؤية ٣. شرط: الشرط

٤. مرئياً: مرئياً (وفي الهامش) أظنه غير صحيح

كونه مقابلاً وهكذا عكس ما يقتضيه. والمطابق لذلك أن تقولوا: إنه لما استحال فيه تعالى المقابلة استحال كونه مرئياً بالحواس؛ وفي ذلك تجويز كونه مرئياً في نفسه، قيل له: إنا لم توجب كونه غير مرئي لاستحالة كونه مقابلاً مع اعتقادنا أن المقابلة شرط في رؤيته، فيلزم ما قاله السائل. وإنما أوجبنا كونه غير مرئي في نفسه لأنا على الصفة التي يجب معها أن نرى المرئيات التي لا يعقل في رؤيتنا لها شرط سوى كونها مرئية في نفسها[1]. وهذه حالتنا معه تعالى؛ فلو كان مرئياً في نفسه لوجب أن نراه الآن، فلما لم نره علمنا أنه يستحيل كونه مرئياً في نفسه. والسائل بنى سؤاله هذا على أن المقابلة؛ كما أنها[2] شرط في رؤيتنا لما نراه
٥٦ ظ من الأجسام وما فيها، فكذلك / هي شرط في رؤيتنا له تعالى لو كان مرئياً، ثم حكم بأنه لما استحال هذا الشرط فيه تعالى لزم أن تستحيل رؤيتنا له تعالى، لا استحالة كونه مرئياً في نفسه. وقد بينا بطلان ما يقدّره السائل بما قررناه من قبل من أن ما لا يُعقل في نفسه لا يعقل كونه شرطاً في ثبوت أمر ولا في صحته.

وإذا ثبت ما ذكرناه ثبت به أيضاً أنه تعالى ليس بمحسوس بغير العين من الحواس، لأن الطريقة في الكل طريقة واحدة، وهي ما ذكرناها في الرؤية، بأن نقول: لو كان تعالى ملموساً في نفسه أو من جنس ما يدرَك بالذوق والشم أو من جنس ما يدرَك بلمس محله كالحرارة والبرودة؛ ونحن على الصفة التي معها يجب معها أن ندرك ما كان من جنس هذه المدركات، وشروط إدراكنا لهذه الأجناس لا تعقل فيه تعالى، فلم يعقل كونها شروطاً في إدراكنا إياه بهذه الحواس، فيجب أن نحسّه الآن بها لو كان محسوساً في نفسه؛ تعالى الله عن ذلك. فإن قيل: جوّزوا أن يكون مدرَكاً كالآلام لكنه يستحيل حلوله في أبعاضكم، فلذلك لا تدركونه، وإن كان يصح في نفسه أن يكون مدركاً

١. كونها مرئية في نفسها: كونه مرئيا في نفسه ٢. أنها: انه

كالآلام، قيل له: إنه لا يُعقل كونه حالاً في محل، وذلك شرط إدراك الآلام. وإذا لم يعقل فيه تعالى ذلك لم يكن شرطاً، كالذي ذكرناه، فكان يجب أن يكون الآن مدرَكاً لنا كالآلام.

فإن قيل: ما أنكرتم أنا لا نراه تعالى الآن لأنه تعالى لا يشاء رؤيتنا لذاته، وهو يشاؤها في الدار الآخرة فنراه؟ قيل لهم: إنا قد بينا أنه يستحيل كونه تعالى مرئياً في نفسه، وما يستحيل في نفسه لا ينقلب غير مستحيل بالمشيئة، ولو جاز ذلك للزمهم أن نراه تعالى كرؤيتنا للأجسام والألوان إذا شاء ذلك، وللزمهم أن يجوّزوا أن نرى المعدوم إذا شاء ذلك، بل تلزمهم الجهالات التي قد بيناها. /

٥٧ و فإن قيل: إن مخالفيكم لا يسلمون أن ما ذكرتموه موانع من الرؤية ويقولون: لو كان البعد مانعاً من الرؤية لما رأينا النجوم لبعدها المفرط، ولو كان كون المرئي في خلاف جهة المحاذاة مانعاً لما رأينا ظهورنا بالمرآتين، ولو كان الحجاب الكثيف مانعاً لما رأينا ما وراء الزجاجة؛ فلماذا لم تدلوا على أن هذه الأمور موانع حتى يصح ما ادعيتم من ذلك؟ قيل له: إنا لا نحتاج إلى الدلالة لما ذكرتَه من وجهين: أحدهما أن هذه الأمور لو لم تكن موانع من الرؤية لكان استدلالنا لكونه تعالى غير مرئي في نفسه آكد، لأنه يتبين به أنه لو كان مرئياً في نفسه، ونحن على الصفة التي يجب معها أن نرى، ولا مانع من رؤيتنا بالحواس فنشترط زواله في رؤيتنا له، فذلك[1] يلزم منه أن يجب أن نراه الآن. والوجه الثاني أنا بعد الاختبار والاستقراء نعلم باضطرار أن هذه الأمور موانع من رؤيتنا، ومَن جوّز رؤيتنا معها سفّهه العقلاء، وليس يشتبه علينا العلم بذلك لأجل ما ذكروه من الشبه، فهي بمنزلة ما يذكره السوفسطائية من اختلاف المناظر شبهاً في أنا لا نعلم المدركات التي لا لبس فيها، فكما أنا لانعدّ ذلك شبهاً، ولا يلزمنا أن نجيب عنها وأن نذكر العلل التي لأجلها تختلف المناظر،

---

١. فذلك: وذلك

فكذلك هذا فيما ذكروه من الشبه في أن هذه الأمور ليست بموانع من رؤيتنا.
ثم إنا قد ذكرنا فيما تقدم العلة التي لأجلها نرى ما وراء الزجاجة وما له نرى ظهورنا في المرآتين، وأما النجوم فنقول: إنا كنا نعلم بالاختبار أن البعد مانع من رؤيتنا، فكذلك نعلم بالاختبار أن البعد في كونه مانعاً يختلف بحسب صغر الشيء وكبره وإضاءته، فمقدار من البعد يمنع من رؤية العصفور، وذلك المقدار لا تمتنع[1] من رؤية الجمل ولا يمنع من رؤية المصباح، وإن كان بصغر العصفور، لأن العظم /
٥٧ ظ والإضاءة يعينان على الرؤية، فالنجوم مع بعدها لا يمنع رؤيتنا لها لفرط عظمها وإضاءتها، فلا بد من بعد أزيد من بعدها الآن حتى يكون مانعاً من رؤيتها.

دليل. وهو أن الرائي بحاسة لايصح أن يرى ما لا يقابل حاسته أو يقابل آلة الرؤية؛ ونعني بآلة الرؤية المرآة التي يقابل بها الطالب لرؤية الشيء ذلك الشيء فيراه بها، والله تعالى يستحيل أن يقابل شيئاً، فاستحالت رؤيته بالحواس والآلات. وإنما قلنا: إنه يستحيل أن نرى بالحاسة إلا ما يقابلها أو يقابل الآلة، لأنا نعلم بعد الاختبار ضرورةً استحالة رؤيتنا لما كان في خلاف جهة المحاذاة إلا أن يقابل بالمرايا على ما تقدم الوجه في ذلك. ومَن جوّز أن يُرى بالحاسة ما هو في خلاف جهة محاذاتها من دون آلة فقد كفانا مكالمته، ولزمه أن يجوّز غيره من الجهالات التي يحيلها العقلاء، نحو رؤية المعدوم ولمس الصوت وسماع الجبال. ومن ارتكب هذه الجهالات ليصح له القول معها بأن الله يُرى بالحواس فقد أراح من نفسه. ألا تراهم يرتكبون هذه وأمثالها، فيجوّزون أن يرى الضرير في ظلمة الليل الشيء البعيد أبعد ما يكون المحجوب بالحجب الكثيفة المتضاعفة في خلاف جهة محاذاته إذا خُلق له الإدراك، ويحيلون أن يرى الصحيح البصير في ضياء النهار جبلاً عظيماً بين يديه محاذياً له مع ارتفاع الموانع إذا لم يُخلق له الإدراك؟ وليس في العلوم الضرورية أجلى من العلم بأن الواحد منا يستحيل أن

---

١. تمتنع: تمنع

يرى ما لا يقابل حاسته أو آلة الرؤية، فلا معنى لتكلف الاستدلال له. يبين هذا أنه متى استدل لذلك بأن رؤيتنا لما[١] نقابله تجري على طريقة واحدة، وكذلك انتفاء رؤيتنا لما لا نقابله؛ فلا يجوز أن يكون ذلك بالعادة، لأنه لو كان بالعادة لالتبست العادات بالأمور الواجبة، وفي ذلك التباس الأدلة. وهذا يقتضي لو كان هذا أصلاً لعلمنا باستحالة رؤية ما في خلاف جهة / محاذاتنا، أن يكون هذا العلم أجلى من علمنا باستحالة رؤية ما في خلاف جهة المحاذاة؛ ولا شبهة في أن هذا العلم أجلى من كثير من العلوم الضرورية، فكيف يكون أصله العلم بالفصل بين العادات والأمور الواجبة؟

وربما يستدل لذلك أصحابنا أيضاً بأن رؤيتنا تصح مع المقابلة وتستحيل مع فقدها، فكانت شرطاً في رؤيتنا، وهذا تسلُّم لما ينازع فيه المخالف، وليس لهم أن يقولوا: إنه مستدل عليه، ثم يتسلمونه. وربما يقولون بأن رؤيتنا تحصل عند المقابلة وتنتفي بانتفائها على طريقة واحدة، فكانت بمنزلة العين في كونها شرطاً في الرؤية، وجرت المقابلة في ذلك مجرى كون الحي حيّاً في تصحيح صفة القادر والعالم وصفة المدرك؛ فكما أن هذه الصفات يستحيل ثبوتها من دون صفة الحي لما صحت عند صفة الحي واستحال ثبوتها من دون صفة الحي على طريقة واحدة، فكذلك الرؤية بالعين من دون مقابلة. ويقال للمخالف: إذا جوزت الرؤية بالعين من دون مقابلة فجوز أن تصحح هذه الصفاتِ صفة غير صفة الحي، وجوز أن تصحح صفةَ القادر صفة غير الصفة التي تصحح صفة العالم، وكذا هذا في صفة المدرك. إلا أن لقائل أن يقول لأصحابنا: إنكم نقضتم هذه الطريقة بكثير مما يجري هذا المجرى وزعمتم أنها ثبتت بالعادة، كالشبع عند أكل الأطعمة الشهية والري عند شرب الماء العذب البارد؛ وقد تقدم كلامنا في ذلك. فإن قيل: أليس الولد لا يحصل فيما بيننا من دون وطء والمطر من دون غيم،

١. لما: لما

ولم يدل ذلك على استحالة حدوث الولد من دون وطء ولا حدوث الماء من دون غيم؟ قيل له: أما نحن فلا يلزمنا هذا السؤال لأنا بينا أن العلم باستحالة الرؤية من دون مقابلة هو علم ضروري وأن المجوِّز لذلك مكابر، والعلم باستحالة ما ذكروه ليس بضروري، فصح تجويزه. وأما / قول الشيوخ فأحد الأمرين مفارق للآخر، لأن طريقة الاستقراء تقتضي في المقابلة ما أوجبوه دون حدوث الماء من دون غيم والحيوان من دون وطء. أما في المقابلة فهي ما ذكرناها، وأما في الحيوان فطريقة الاستقراء تخالفها لأن الولد لايحدث عند كل وطء، وتحدث حيوانات من دون وطء ابتداءً كالدود، وأما في الغيم فكذلك لأنه ينعقد الغيم مرات كثيرة، ولا ينزل المطر، ويحدث الماء من العيون من دون مطر. ٥٨ ظ

واعلم أن هذا الدليل مبني على أن المقابلة شرط للرائي بالحاسة في حق كل مرئي سواء كان في جهة أو لا في جهة، وإذا استحال هذا الشرط فيه تعالى استحال أن يُرى بالحواس. وهذا لا يستقيم على الطريقة التي اخترناها في الدلالة الأولى وقلنا: إن شروط الرؤية بالحاسة إنما تتصور في المرئي إذا كان في جهة. فأما ما يستحيل كونه في جهة بنفسه أو بغيره لم يتصور فيه هذا الشرط، وما لا يتصور لا يتصور فيه معنى الشرط، فلا يصح أن نستدل بهذه الدلالة على كونه تعالى غير مرئي في نفسه، بل هي من جملة تمام أحد مقدمات الدلالة المتقدمة، وهو أنه لا مانع الآن يعقل من رؤيته تعالى بالحواس؛ على ما تقدم بيانه

فأما الشيخ أبو الحسين رحمه الله فإنه سلّم أن المقابلة شرط للرائي بالحواس في حق كل ما يصح كونه مرئياً في نفسه، واستدل بهذه الدلالة، ثم قال: واعلم أن أقوى ما يُسأل على هذا الدليل أن يقال: إن المقابلة شرط في رؤية ما تصح عليه المقابلة إما بنفسه أو بمحله كاللون. فأما ما لا تصح عليه المقابلة فليست بشرط في رؤيته، فما أنكرتم أن يُرى بالحواس من دون مقابلة؟ وأجاب بأن المقابلة لو لم تكن شرطاً لرؤيتنا بالحواس في حق بعض المرئيات للزم أن لا تكون شرطاً في رؤية جميع المرئيات، فكان يصح أن نرى الجسم واللون من

٥٩ و دون مقابلة / لأن صحة المقابلة عليها[1] لا تجعل ذلك شرطاً في رؤيتها. ألا ترى أنه لو صح أن يكون العرض عالماً، وإن استحال كونه حيّاً، نعلمنا أن هذه الصفة ليست بشرط في صفة العالم، وإن صحت على الذات، ثم كان لا نشرط في صحة كون الجسم عالماً، وإن صحت عليه؟ واعلم أن هذا السؤال لا يرد علينا من جهة المخالف لأنا لا نعوّل في كونه تعالى غير مرئي إلا على الطريقة التي تقدمت، فمتى سلم لنا الخصم أن المقابلة ليست بشرط في رؤيته فقد أجابنا إلى غرضنا، وقلنا له: فيجب أن يكون الآن مرئياً.

ويقال لشيخنا أبي الحسين رحمه الله: إنك متى قلت: إن المقابلة شرط في رؤيتنا لكل ما يصح كونه مرئياً في نفسه سواء صح فيه المقابلة أو استحال[2] فيه، لم يمكنك أن تستدل على كونه غير مرئي لنا بدلالة ارتفاع الموانع، بأن يقال لك: ما أنكرت أن يكون تعالى مرئياً في نفسه، وإنما لا نراه لأن مقابلتنا للمرئي شرط في رؤيتنا له، وهذا الشرط فائت عنا معه تعالى، فلذلك لا نراه، وفوات الشرط من الموانع عن رؤية المرئي؟ فلا يصح لك أن تقول: إنه لا مانع من رؤيته تعالى الآن، فيجب أن نراه الآن. وأنت سألت نفسك في تلك الدلالة وقلت: لمَ قلتم: إنه لو صح أن نراه الآن لوجب أن نراه؟ وأجبتَ بأنه لو صح أن نراه الآن لكان قد اجتمع ما ذكرناه من كون ذاته مرئية في نفسها وأنّا[3] على الصفة التي معها يصح أن نرى وارتفاع الموانع، فلو جاز أن لا نراه لجاز أن لا نرى الجبال الشاهقة بين أيدينا. وهذا مع تسليم القول بأن المقابلة شرط في رؤيتنا لكل مرئي لا يصح.

فإن قال قائل: ما أنكرتم أن تكون المقابلة شرطاً في حق كل مرئي لما ذكره الشيخ أبو الحسين رحمه الله بأنها لو لم تكن شرطاً في رؤية بعض المرئيات لما جاز أن تكون شرطاً في رؤية الأجسام والألوان، لأن صحة الحكم على الشيء

١. عليها: عليها ٢. أو استحال: واستحال... ٣. وأنا: ذاتا

لا تجعله شرطاً بعد أن لم يكن شرطاً؟ قيل له: إنا لا نعلل كون المقابلة شرطاً في
٥٩ ظ رؤية الأجسام بصحتها فيها فيلزمنا / ما قاله. وإنما العلة فيه هو أمر غيرها، إلا أن صحتها فيها لا بد منها في كونها شرطاً في ذلك لما بينا أن ما يستحيل لا يُعقل كونه شرطاً في حكم. فإن قيل: فما العلة في كونه شرطاً في ذلك؟ قيل له: إنه لا يلزمنا الآن بيان العلة فيه لأنه قد تسلم كون المقابلة شرطاً في رؤيتنا للأجسام، وقد بينا نحن أن استحالة الشيء تمنع من كونه شرطاً في حكم ؛ فتم غرضنا في ذلك، وإن لم تتبين العلة فيه. وعلى أنا قد بينا فيما تقدم أن تأثير المرئي في الحاسة لا بد منه في الرؤية بها، وبينا أن ذلك التأثير هو انطباع المرئي في الحواس، وانطباعه فيها لا يصح إلا بمقابلته لها، فلذلك كانت المقابلة شرطاً في الرؤية بالحواس. ولو كانت ذاته تعالى مرئية لنا بالحواس لم تكن مشروطة بالانطباع فيها لأن ذلك يستحيل في ذاته تعالى، فلم تكن المقابلة أيضاً شرطاً في رؤيته بها، تعالى عن ذلك.

وأما قوله: إن المقابلة لو خرجت عن كونها شرطاً في رؤية بعض المرئيات لخرجت عن كونها شرطاً في رؤية الأجسام: لا يصح لأنه لا يمتنع أن يكون الشيء شرطاً في بعض المواضع دون بعض. ألا ترى أن الآلات شرط[1] في صحة بعض الأفعال من القادرين منا، ثم لا يخرجها من كونها شرطاً فيها وجداننا صحة الفعل من القديم تعالى من دون آلة؟ وقوله: إنه لو صح أن يكون العرض عالماً من دون أن يكون حيّاً لخرج أن يكون كون الجسم حيّاً شرطاً في كونه عالماً، فإنه يقال له: إنه متى دلنا الدليل على أن كون الجسم حيّاً لا بد منه في صحة كونه عالماً، ثم وجدنا العرض صح كونه عالماً من دون كونه حيّاً، فإنا لا نبطل بذلك كون الجسم حيّاً شرطاً في كونه عالماً، بل نبحث عن العلة التي لها يجب أن يكون شرطاً في صحة كون الجسم عالماً دون صحة كون العرض عالماً. ألا ترى أنه لما دل الدليل على اشتراط بعض أفعالنا بالآلات فإنا لا نبطل /

١. شرط: شرطاً

كونها شرطاً فيه لأجل أنا وجدنا قادرًا يصح منه مثل تلك الأفعال من دون آلة، بل بحثنا عن علة حاجتنا إلى ذلك دونه تعالى، وفرقنا بينه تعالى وبين القادر منا في الحاجة إليها لافتراقهما في علة الحاجة إليها؟ ثم يقال له: ألستَ سألت نفسك فقلت: فإن قالوا: أليس الباريء تعالى يرى المرئيات من غير مقابلة؟ فأجبت وقلت: إن دليلنا لا ينتقض بذلك، لأنا قلنا: الرائي بحاسة لا يرى إلا مع المقابلة؛ والباريء سبحانه يرى من غير حاجة إلى حاسة؟ فيقال لك: أليس إذا قلت: إن الباريء يرى من دون مقابلة من دون حاسة، فقد وجدت رائياً من دون مقابلة ومن دون حاسة، فلماذا لم يلزمك أن نرى نحن الأجسام والألوان من دون مقابلة وحاسة قياساً على قولك: إن العرض لو صح كونه عالماً من دون كونه حيّاً للزم من ذلك أن يصح كون الجسم عالماً من دون كونه حيّاً؟

فإن قيل: أليس شيوخكم قالوا: إن السواد لو وُجد لا في محل لصح مع ذلك أن يُرى؟ فقد أثبتوا مرئياً بالحاسة من دون مقابلة، قيل له: هذا غير لازم علينا لأنا نجعل المقابلة شرطاً في رؤيته تعالى لو كان مرئياً؛ فلو سلمنا أن السواد الموجود لا في محل يكون مرئياً لكان ذلك آكد لدلالتنا لكونه تعالى غير مرئي. فأما من يجعل المقابلة شرطاً في رؤية كل مرئي بالحاسة فإنهم أجابوا عن السؤال بأنا إنما نجوّز أن يكون السواد الموجود لا في محل مرئياً إذا قُدّر وجوده لا في محل على حد وجوده في محل، وذلك بأن يكون في جهة بنفسه، ومتى قُدّر كذلك صح أن يقابل، فيصح أيضاً أن يُرى. فأما إن قُدّر وجوده لا في محل ولا في جهة فإنه لا يصح أن يُرى، لأنه لا يصح فيه المقابلة.

وسأل الشيخ أبو الحسين رحمه الله نفسه فقال: إن دليل المقابلة إنما يدل على استحالة رؤيته تعالى بالحواس، ولا يدل على أنه تعالى ليس بمرئي في نفسه. قيل له: كذلك نقول، وما استدللنا به[1] على كونه تعالى غير مرئي في نفسه.

---

١. به: بها

٦٠ ظ فيقال له: / وقد بينا نحن أن دلالة الموانع أيضاً لا تدل على كونه تعالى غير مرئي في نفسه على طريقتك لما بيناه من قبل، فينبغي أن نجوّز ذلك. قال: فإن قيل: أليس لم تجدوا فاعلاً مخترعاً في الشاهد، وإن كان القديم تعالى بخلاف ذلك؟ ولم تجدوا في الشاهد أيضاً مكلّماً لغيره إلا وتصح عليه المقابلة، وإن كان القديم بخلافه، فجوزوا مثله في الرؤية، قيل له: إنا لم نقتصر في دلالة المقابلة على مجرد الوجود فيلزمنا عليها ما ذكرتم، بل بينا أن العلم بذلك ضروري، وبينا عن أصحابنا الدلالة لكون المقابلة شرطاً في الرؤية بالحواس، والعقل لا يدل على أن خلاف ما ذكروه يستحيل على إثبات فاعل مخترع ومكلّم يستحيل أن يقابل.

دليل. واستدل بعضهم بأن الرؤية ليست[1] إلا ثبوت صورة المرئي في الحاسة، وذلك يستحيل في ذاته تعالى. وهذا لا يسلمه خصومنا ويقولون: بل الرؤية وجود معنى في الحاسة. وأصحابنا يقولون: بل هو حالة للرائي يجدها من نفسه ويستغنى بظهورها عن تحديدها. ويقال لهم[2]: إذا جاز أن يثبت معنى ذاته تعالى في نفوسكم بعلمكم بذاته، فهلا جاز أن يثبت أيضاً معنى ذاته في حواسكم؟ فإن قالوا: إنا لانتصور ثبوت معنى ذاته تعالى في حواسنا، قيل لهم: هذا القول كقول من يقول: إنا لانتصور رؤية ما ليس من جنس هذه المرئيات.

فأما مايدل من جهة السمع لقولنا فمن ذلك قوله تعالى: ﴿ لَا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَارُ (٦ الأنعام ١٠٢) ﴾ وهذه الآية تدل على أنه لا يرى بالأبصار لا في الدنيا ولا في الآخرة. وقد استدل أصحابنا بالآية من وجهين، أحدهما أن الإدراك بالأبصار هو الرؤية، وقد نفى ذلك عن ذاته تعالى نفياً مطلقاً، والثاني أنه تعالى تمدّح بنفي ذلك عن ذاته. ونحن نذكر كلا[3] الوجهين إن شاء الله.

أما الأول فلأنه تعالى نفى أن يراه كل ذي بصر نفياً مطلقاً غير مختص بزمان

---

١. ليست: ليس ٢. لهم: له ٣. كلا: كلي

دون زمان، فدل على / نفي رؤية كل ذي بصر له في الدنيا والآخرة. أما كون النفي مطلقاً في الآية فظاهر. وأما أن الإدراك بالبصر هو الرؤية فلأن الإدراك في أصل اللغة هو اللحوق. قال الله تعالى: ﴿ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرَكُونَ (٢٦ الشعراء ٦١) ﴾ أي ملحقون، ويقال: أدركت الثمرة والقدرة[١]، إذا نضجتا[٢]، ويقال: أدرك الغلام، إذا بلغ. فلما كانت هذه الأشياء تلحق على التشبيه بالأجسام غاية مخصوصة قيل فيها: إنها أدركت. وكذلك البصير، لما كان على بعده من المرئي تحصل له الرؤية به وتتعلق به وبصير كالمتناول له، قيل فيه أيضاً على جهة التشبيه: إنه أدرك، فيكون أصل الكلمة حقيقة في اللحوق، وهو أنه يلحق جسم بجسم، وتكون حقيقة مشتركة في غير الأجسام من جهة العرف، ويتميز بعض المعاني عن بعض بما يقترن بلفظة الإدراك، فإذا أضيف الإدراك إلى الحواس لم يفهم منه إلا الإحساس بها، ولهذا لا يسبق إلى الفهم من قول القائل: أدركت ببصري شخصاً، إلا الرؤية. ولهذا لا يصح أن ينفى بأحدهما ويثبت بالآخر، فلا يصح أن يقال: أدركت ببصري شخصاً، وما رأيته. وهذه دلالة اتحاد الفائدة؛ وقد فهم أهل اللسان من الآية الرؤية.

روي عن عائشة أنها لما سمعت أن كعباً يقول: إن محمدًا رأى ربه، قالت: لقد قفّ شعري مما قلت، ثلاث من حدّثكهن فقد أعظم الفرية على الله تعالى، من حدثك أن محمدًا رأى ربه فقد أعظم الفرية. قال الله تعالى ﴿ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ ﴾[٣]. وروي عن ابن عباس أنه سئل عن قوله تعالى ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ فقال: إنهم ينتظرون الرحمة من ربهم ولن يرى الله أحد، وتلا هذه الآية. وروي مثل ذلك عن غيره من أهل العلم على ما سنذكر ذلك إذا أجبنا عن استدلالهم بهذه الآية، إن شاء الله تعالى. /

---

١. القدرة: القدر ٢. نضجتا: نضجا

٣. أورد القاضي عبد الجبار حديث عائشة مع اختلاف في المغني ج٤ ص٢٢٨

٦١ ظ إن قيل: الإدراك هو الإحاطة، قيل له: ليس يخلو من قال ذلك إما أن يقول: إن اللفظ موضوع لها على جهة الحقيقة، فيلزمه أن يصح إطلاقه في كل جسم أحاط بغيره حتى يصح أن يقول: أدرك السور المدينة، أو: أدرك البيت ما فيه، أو يقال: إنه موضوع للإحاطة في الأصل ويُستعمل في البصر على جهة التشبيه، فيلزمه أيضاً أن يصح استعماله فيما ذكرناه وأن لا يصح استعماله في البصر لأنه لا يعقل فيه معنى الإحاطة، لا على جهة الحقيقة: ولا معنى يشبه الإحاطة لأن نفس البصر لا يحيط بالمبصَر ولا المبصِر. فإن قال: إنه يحيط بالمرئي الشعاعُ المنفصل من العين، قيل له: إن أهل اللغة لا يعرفون ذلك، فلا يصح أن يضعوا اللفظ له، ولا أن يستعملوه فيه مجازاً. وقد بينا نحن فيما تقدم أنه لا أصل لهذا القول، وكان ينبغي أن لا يصح أن يقال: أدركت ببصري شخصاً؛ لأن شعاع البصر لا يحيط به. فإن قال: إن الإدراك بالبصر هو الرؤية للشيء من جميع جهاته؛ فصح تشبيهه بالإحاطة، قيل له: لو كان كذلك للزم ما قدمنا من كون اللفظة موضوعة في الأصل للإحاطة، وللزم أن لا يصح أن يقال: أدركت ببصري شخصاً، لأنه لا يراه من جميع الجوانب، وكان لا يصح تأويل الآية عليه لأن قولهم: إن معناه: لا يرونه من جميع جهاته، يقتضي أنه تعالى ذو جهات، تعالى الله عن ذلك. فأما قوله تعالى: ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً (٢٠ طه ١١٠) ﴾ فمعناه: لايعلمون جميع معلوماته ولا مقدوراته ولا كُنْه الحكمة في جميع أفعاله وتدبيره لخلقه. فإن قيل: الإدراك بالبصر هو رؤية الشيء المحدود، قيل له: هذا لا يعرفه أهل اللغة. فإن قال: إن الإدراك هو رؤية الشيء من جميع جهاته، وإنما يُرى كذلك إذا كان محدودًا، قيل له: قد بينا بطلان ما ذكرته، فسقط ما تبنيه عليه.

٦٢ و فإن قيل: ولم زعمتم أن المراد بالأبصار / في الآية هي العيون؟ وما أنكرتم أن يكون المراد به العقول كما قال تعالى ﴿ أُولِي ٱلْأَيْدِي وَٱلْأَبْصَارِ (٣٨ صٓ ٤٥) ﴾، فيكون معنى الآية أن العقول لا تدرك منتهى قدرته وعلمه تعالى، وهو

تعالى يدرك منتهى معلومات العقول؟ قيل له: إن قولنا: أبصار، حقيقة للعيون مجاز في العقول من حيث كان العقل يتوصل به إلى الوقوف على الشيء، ولهذا لا يسبق إلى الفهم من قول القائل: اشتكى بصرُ فلان؛ أي جُن وفسد عقله، وكذلك إذا قيل: ذهب بصره ولا بصر له، فحملُ الآية على العقول حمل لها على المجاز. ولأن إدراك البصر في الآية منفي عن ذاته تعالى، فمتى حمل على نفي العلم بمقدوراته ومعلوماته كان حملاً للآية على المجاز من وجهين؛ وذلك لا يصح مع إمكان حملها على الحقيقة.

فإن قيل: ولم زعمتم أن الإدراك بالبصر هو الرؤية؟ أليس قد يقال: أدركتُ حرارة الميل ببصري، ولا يراد به الرؤية لأن الحرارة لا تُرى؟ قيل له: إنا قد بينا أن الإدراك متى أضيف إلى البصر مطلقاً من غير تقييد بالمدرَك فإنه لا يفهم منه إلا الرؤية، وهذا ظاهر. ولو فهم من [إطلاقه] إحساسُ البصر غير الرؤية أيضاً لم يضرنا لأنا نقول: إن نفي الإدراك المقرون بالبصر مطلق، والمراد به على هذا القول هو الإحساس الذي يتعلق بالبصر، رؤية كان أو إحساساً آخر؛ فكانت الآية نفياً لجميع ذلك.

فإن قيل: إن الآية نفي لأن تدركه الأبصار، ونحن نقول بذلك لكنا نقول: إنه سيراه المبصرون لا الأبصار، قيل له: أما الأبصار التي هي الإدراكات عندكم فلا أصل لها، على ما تقدم. وأما الأبصار التي هي العيون فأكثركم لا يقول بإثبات حالة للجملة بكونها رائية، فمعنى كون الجملة رائية هو كون عينه رائية للشيء، والآية نفي لذلك. ومن يقول منكم بحالة للجملة بكونها رائية فمتى حمل الآية على نفي هذه الحالة عن الأعين فقط لم تكن لذلك فائدة لأنه يجري مجرى أن يقول: لاتراه الأيدي ولا الأرجل، / وذلك مما لا يخفى على أحد ولا ٦٢ ظ تذهب إليه الأوهام. وقيل أيضاً: إن المفهوم من قول القائل: أدرك بصري كذا، أي أدركته ببصري، كما أن المفهوم من قول القائل: كتبت يدي ومشت رجلي، أي كتبت بيدي ومشيت برجلي؛ ولهذا لم يحمل أحد من المفسرين الآية

على ما قاله السائل. وقد قال بعضهم: إذا جاز لكم أن تحملوا الآية على أنه لا براه المبصرون بأبصارهم، وليس للمبصرين ذكر في الآية، جاز لنا أن نحملها على أن المراد بها: لا يرونه محدودًا ولا يعلمه المبصرون بعقولهم. فيقال لهم: إنما كان يصح ما قلتم إن لو حملنا الآية على ما لا يُفهم من ظاهرها في العرف فتقولوا: أنتم لستم بأن تحملوها على ما لا يُفهم منها بأولى من أن نحملها على معنى آخر لا يفهم منها. وقد بينا أنه يسبق[1] إلى الفهم في العرف من قولهم: أدرك بصري كذا، أي أدركته ببصري، ولهذا إذا قيل لا يدرك الخليفةَ بصر، لم يُفهم منه إلا رؤية المبصرين له. وإذا صح ذلك لم يمكن لكم أن تحملوها على ما لا يُفهم منها، ومعلوم أنه إذا قيل: لا يدرك هيئة الخليفة بصر، لم يُفهم منه أنها لا تدرك محدودة وأنها لا تدرك جسماً.

فإن قيل: إذا كان معنى قوله تعالى ﴿ لَا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَارُ ﴾ لا يراه المبصرون، لزم في قوله تعالى ﴿ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَارَ ﴾ أنه يرى المبصرين، وهو تعالى من جملة المبصرين، فيلزم أن يرى ذاته؛ وإذا صح أن يرى ذاته صح أن يراه غيره، لأن أحدًا لم يفرق بينهما، قيل له: إنا قد قلنا: إن معنى الآية: لا يراه المبصرون بأبصارهم؛ فمتى فسّر قوله ﴿ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَارَ ﴾ بتفسير مقابل لذلك كان معناه: وهو يرى المبصرين بالأبصار. وذلك لا يدخل فيه تعالى لأنه منزّه عن الحواس. وعلى أنا إنما حملنا أول الآية على ذلك لما بينا أن السابق إلى الفهم من قولهم: أدركت ببصري شخصاً، أي رأيته، وليس يسبق إلى الفهم من قول القائل: أدركت بصرًا، إلا رؤية البصر الذي هو العين دون المبصر، فلم يلزم أن نحمل قوله تعالى / ﴿ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَارَ ﴾ على أنه ٦٣ و
يرى المبصرين، بل يجب حملها على الظاهر وعلى ما يفهم منه. فإن قيل: عندنا أنه تعالى مدرِك ببصر وهو الإدراك، قيل لهم: أنتم الآن ملزمون علينا، ونحن

١. يسبق: سبق.

ندفع عن مذهبنا، فينبغي أن تلزمونا على مذهبنا لا على مذهبكم. وعلى أنا قد بينا أنه لا أصل لقولكم فسقط كلامكم.

فإن قيل: إن قوله تعالى ﴿ لَا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَارُ ﴾ يجري مجرى قوله: لا تدركه كل الأبصار، فهذا يفيد أنه لا يدركه جنس[١] الأبصار. فأما أن يفيد استغراق الجنس وأنه لايدركه بصر فلا، ونحن نقول بذلك، لأنا نقول: إنه تعالى لا يراه في الآخرة كل الأبصار، وإنما يراه المؤمنون دون الكفار، قيل له: إن من يقول: إن اللام الداخلة على الجمع يفيد[٢] استغراق الجنس سواء كان داخلاً على نفي الجنس أو الإثبات، لا يلزمه ما ذكرته، والكلام معه يقع في الدلالة لذلك. فأما من يقول: إنه يفيد الجنس ويحتاج في الاستغراق إلى دليل زائد، فيقال على قوله: إن اللام الداخلة على نفي الجنس يفيد استغراق نفي[٣] الجنس إذا لم تقترن به لفظة كل، وإن كان في الإثبات لا يفيد استغراق الجنس. يبين هذا أنه إذا قال القائل: فلان لا يقرب النساء، أفاد أنه لا يقرب واحدة من النساء. ألا ترى أنه لو قرب واحدة منهن لصح أن تجتمع فيه فائدة قوله: فلان لا يقرب النساء، وقوله: فلان يقرب النساء، مع أنهما نقيضان؟ يبين هذا أنه إذا قيل: فلان يقرب النساء، أفاد على هذا القول أنه يقرب بعض هذا الجنس، وإذا قرب واحدة فقد قرب بعض الجنس، فلو أفاد قوله: لا يقرب النساء، أنه لا يقرب بعض هذا الجنس اجتمع فائدة القولين. وإذا صح ذلك لم يلزم إذا لم يفد قول القائل: فلان لا يقرب / كل النساء، أنه لا يقرب إحدى من هذا الجنس أن لا يفيد ذلك إذا قيل: ٦٣ ظ فلان لا يقرب النساء، لأنا بينا أنه إذا لم يقيد بلفظة كل فإنه يفيد استغراق نفي[٤] الجنس.

١. جنس: (أضيف فوق السطر) ظ كل ٢. يفيد: لا يفيد، (وعلى الهامش) صوابه بحذف لا

٣. استغراق نفي: نفي استغراق، ثم شطب نفي

٤. استغراق نفي: نفي استغراق (وعلى الهامش) بصوابه بحذف نفي

فإن قيل: لم قلتم: إن الآية تقتضي نفي إدراكه بالأبصار في الدنيا والآخرة؟ قيل له: لأن النفي في الآية مطلق غير مقيَّد بزمان دون زمان، فاقتضى نفي إدراكه بالأبصار في جميع الأحوال، كما لو قال القائل: فلان لا يدخل دارا، افاد نفي دخوله الدار في جميع الاحوال. ويبين هذا ان إثبات قوله: فلان تدركه الأبصار، يفيد إثبات إدراكه بالأبصار في بعض الحالات، فيلزم أن يفيد نفيه نفي إدراكه في جميع الحالات ليثبت كونهما نقيضين، وإلا صح أن يجمع بين القولين ولا ينسب ذلك إلى التناقض. ألا ترى أن القائل إذا قال: فلان تدركه الأبصار، فأراد الآخر أن يناقضه ويمانعه، فإنه يقول: بل لا تدركه الأبصار، فلو لم يتمانع الكلامان لما كان الثاني يقابل به؟

وقد قال بعض المخالفين: إن اللام من قوله ﴿ لَا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَارُ ﴾ ينصرف إلى المعهود، وهي الأعين في الدنيا دون أعين الآخرة. فيقال لهم: إنما يجوز صرف اللام إلى المعهود إذا تقدم له ذكر أو دل عليه شاهد حال، ومتى لم يكن كذلك فالمعهود هو الجنس، فوجب صرف الكلام إليه. وقال بعضهم: إنه تعالى أراد: لا تدركه الأبصار في الدنيا، ليحث بذلك على النظر في دلائله. فيقال له: قد بينا أن النفي مطلق، فلو كان المراد ما ذكروه لم تكن للآية فائدة، لأن كل أحد يعلم أنه لا يراه، وليس يطلب أحد معرفته تعالى من جهة الرؤية. وعلى أن ما ذكروه من معنى الحث على النظر لا يقتضي أن يحمل النفي في الآية على نفي الرؤية [في الدنيا]، بل قد يصح أن يريد تعالى نفي رؤيته في جميع الأحوال ويريد بها الحث على النظر في دلائله. فأما إذا لم يصح أن يُرى أصلاً لم يكن بد في معرفته من النظر في دلائله، بل ما ذكرناه أولى لأنه لو جاز عليه الرؤية لصح أن نطلب معرفته بالرؤية.

٦٤ و وأما الاستدلال بالآية من الوجه الثاني، وهذا / الوجه يدل على استحالة رؤيتنا له تعالى، فهو أن الآية تمدُّح، وهي تمدح بنفي [إدراك] الأبصار عن

ذاته، وليس بنفي تفضُّل. وكل ما هذه حاله يجب أن يكون إثباته نقصاً، والله تعالى منزه عن النقائص في الأحوال كلها. وإنما قلنا: إنها تمدح، لأنها في خلال المدائح؛ وهذا لا شبهة فيه. وإنما قلنا: إن ما كان في خلال المدائح لا يجوز أن يكون غير مدح، لأن القائل إذا مدح زيدًا فقال: زيد فاضل تقي يجلس في الدار شجاع عاقل، لم يحسن قوله: يجلس في الدار. ولو قال بدلاً من قوله: يجلس في الدار، ما يمدح به، نحو أن يقول: بر مؤمن، لَحَسُنَ الكلام.

فإن قيل: لو كان نفي الإدراك عن ذاته تمدّحاً لكانت الطعوم والأرابيح ممدوحة لأنها لا تدركها الأبصار، قيل له: أجاب شيوخنا عن هذا بأن التمدح وقع بمجموع قوله تعالى ﴿ لَا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَارُ ﴾ وقوله ﴿ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَارَ ﴾ وبهذا يتميز تعالى عن كل شيء، ولا شبيه له تعالى في هذه الصفة. قالوا: وهذا كقوله تعالى ﴿ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ (٢ البقرة ٢٥٥) ﴾ وقوله تعالى ﴿ وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ (٦ الأنعام ١٤) ﴾ فإن التمدح في هذه الآيات متعلق بمجموع الأمرين. قال الشيخ أبو الحسين رحمه الله: والوجه أن يُقلب على هذا السائل سؤاله في قوله تعالى ﴿ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ ﴾ وفي قوله تعالى ﴿ وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ ﴾ وقوله ﴿ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُ صَاحِبَةٌ (٦ الأنعام ١٠١) ﴾ فيقال: أليس الأعراض لا تأخذها سنة ولا نوم ولا تُطعَم وليس لها ولد؟ فما أجاب به فهو جوابنا في الإدراك. فإن قال: إنه يجوز أن يكون نفي السنة والنوم وكذلك غيرهما مما ذكرتم مدحاً في حق حي دون آخر، قيل لهم: جوزوا مثله فيما ذكرناه. وإن قالوا: إن نفي السنة والنوم مدح فيه تعالى بشرط كونه حيّاً، ألزمناهم مثله فيما ذكرنا. وإن قالوا: إن نفي السنة /
٦٤ ظ وحده ليس بمدح، وإنما المدح نفي مجموع[1] السنة والنوم، أو قالوا: إن نفي السنة مدح بشرط نفي النوم، أجبناهم بمثله فيما ذكرنا. فإن قالوا: لو كان مجموع

١. مجموع: بمجموع

نفي أن يدرَك مع كونه مدرِكاً مدحاً لكان لكل واحد منهما قسط في المدح، قلنا: ولو كان مجموع نفي السنة والنوم مدحاً لكان لكل واحد منهما قسط في المدح. وإذا كان بمجموعهما يقع التمييز لم يلزم أن يكون لكل واحد منهما قسط في المدح. فإن قيل: إن كونه تعالى مدرِكاً للأبصار مدح بانفراده، فلم جعلتموهما مدحاً بمجموعهما؟ قيل له: إنه لا يمتنع أن تكون الصفة مدحاً بنفسها، وإن كان لا يقع بها[1] التمييز، ثم تكون مدحاً مع صفة أخرى إذا وقع بمجموعهما التمييز. فإن قيل: لو كان ما لا قسط له في المدح يكون مدحاً إذا ضامّ غيره لوجب أن يكون قولهم: فلان عالم أسود، وقولهم: يَعلَم ويُعلَم، مدحاً، قيل لهم: لم زعمتم أنه إذا لم يقع التمدح بما ذكرتم أن لا يقع أيضاً بكل وصفين؟ وعلى أنه لا يقع التمييز بما ذكرتم، فيجوز أن لا يقع به المدح بخلاف ما نحن فيه.

فإن قيل: لو كان ما يقتضي التميز يقع به المدح لوجب أن تكون القدرة ممدوحة عند أصحابكم لأنه لا مثل لها، ولوجب إذا لم يكن في الوجود إلا حي جاهل أن يكون ممدوحاً، قيل له: إنما يجب التمدح بالتميز الذي يقع به الفصل عن النقص، وليس كذلك تميز القدرة عن غيرها، لأنها لا تخرج بذلك عن كونها محدَثة محتاجة إلى محل. والجهل في نفسه نقص، فكيف يقع به المدح؟ فأما كونه تعالى مدرِكاً غير مدرَك فإنه يفيد كونه تعالى حيّاً غير جسم، وبذلك ينفصل عن جميع صفات النقص، كما تقدم مثله في قوله تعالى ﴿ ٱلْحَيُّ ٱلْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ (٦ البقرة ٢٥٥) ﴾. فإن قيل: إنا نقول في قوله تعالى ﴿ ٱلْحَيُّ ٱلْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ ﴾ إن كل واحد منهما مدح لأنه تعالى نبه بنفي السنة والنوم على نفي سائر
٦٥ و سمات الحدث عنه،/ قيل لهم: إنه يصح لنا أن نذكر مثله في قوله تعالى ﴿ لَا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَارَ ﴾ فنقول: إن قوله تعالى

---

١. بها: به

﴿ لَا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَارُ ﴾ دل على كونه غير محدَث ونبه به على نفي سائر سمات الحدث عنه.

فإن قالوا: إن كون الشيء مرئياً لا يدل على كونه محدَثاً، لما سنذكره في دلائلنا العقلية؛ قيل لهم: قد ذكرنا نحن أن الآية تمدح، وسلمتموه أنتم أيضاً، لكنكم قلتم: إن التمدح لم يقع بمجموع الأمرين، وذلك تسليم منكم أن ظاهر الآية يقتضي التمدح، فإذا نازعتم في أن نفي الإدراك في الآية لم يكن مدحاً لأن إثباته من سمات الحدث، كان لنا أن ندفع ذلك، ويسلم لنا ظاهر الآية. وعلى أن من مذهبكم أن الله تعالى يمدح العبد، وإن لم يكن على صفة مدح، أو يمدحه على فعل؛ وإن كان لا يستحق بذلك المدح؛ بل قلتم: إن له أن يفعل ذلك لأنه ليس تحت رسم وحَدّ، فله إن يشأ المدحُ بما ليس بصفة مدح في نفسه. فما أنكرتم أن يتمدح تعالى بنفي الإدراك، وإن لم يكن صفة مدح، أو يتمدح بمجموع كونه مدرِكاً غير مدرَك، وإن لم يكن لكل واحد منهما قسط في المدح، لأنه شاء ذلك وحسن منه، لأنه ليس تحت حد ورسم؟

وربما يقولون: إنما تمدح تعالى بأنه لا تدركه الأبصار لأنه قادر على أن يجعلها مدرِكة وغير مدرِكة. وهذا بناء منهم على أن الإدراك معنى، وقد بينا فساده. وعلى أن هذا تركٌ لظاهر الآية لأنه لا يُفهم من قوله ﴿ لَا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَارُ ﴾ أنه يُخرج البصرَ من أن يدركه، كما إذا قيل: لا يدرك المعدومَ بصر، لم يُفهم منه أن المعدوم يخرج البصر من أن يدركه.

وأما أن التمدح بنفي الإدراك ليس هو تمدحاً بتفضل فلأنه لو صح أن يرى لكانت رؤيته تفضلاً لأنها تكون إكراماً للرائي، [لا] سيّما وعندهم أنها من أفضل اللذات، فكيف يكون نفيها / تفضلاً؟ فإن قالوا: إنما كان نفيها تفضلاً ٦٥ ظ لأنه يتبعه التفضل: وهو التكليف، لأنا لو رأيناه لما صح تكليفنا بمعرفته ولا بغيرها من التكاليف، قيل: هذا لا يصح على أصولكم، لأن عندكم لا يعتبر

في أفعاله وجه حكمة، ولأنكم تحسّنون تكليف ما لا يطاق، فتكليف الفعل مع المعرفة بالمكلّف ضرورةً أولى بالحسن.

ومما يدل على أن نفي الإدراك ليس بتفضل أن التفضل لا بد فيه من فعل أو إعدام فعل أو نفي فعل، فلو منعنا تعالى رؤيته تفضلاً لكان يمنعنا ذلك إما بأن يفعل ضد إدراكه، كما يقوله المخالف، أو بأن لا يفعل الإدراك، وقد بينا أن الإدراك لا أصل له ولا لضده، أو بأن يفعل بعض الموانع من رؤيته تعالى، وقد بينا أنه لا يُعقل مانع من رؤيته تعالى. فإن قالوا: إن الذي ذكرتموه الآن هو دليل الموانع وأنه دليل مبتدأ لكم في المسألة، فإذن لا يمكنكم الاستدلال بالآية إلا بأن تضموا إليه دليلاً لكم مبتدأ، قيل: ليس الأمر كما ظننتموه لأن إبطالنا أن يكون الإدراك معنى هو من مقدمات دليل الموانع، وكذلك إبطالنا أن يُعقل مانع من رؤيته هو إحدى[1] مقدماته أيضاً. ألا نرى أن بإبطال هذين القسمين لا يتبين أنه تعالى ليس بمرئي ما لم يضم إلى ذلك أنا على الصفة التي يجب معها أن نرى المرئيات، وفي الاستدلال بالآية لا نحتاج إلى هذه المقدمة التي بها يتم دليل الموانع. وفي دليل الموانع لا نحتاج أن نضم إليه مقدمات الاستدلال بالآية، نحو التمدح بالنفي وغير ذلك؛ فلم يكونا دليلاً واحداً. وأما أن التمدح بالنفي إذا لم يكن النفي تفضلاً فإثباته يجب أن يكون تفضلاً فلأنه لا يخلو إما أن يكون إثباته مدحاً أو يكون لا مدحاً ولا نقصاً أو يكون نقصاً، على ما نقوله. فإن كان مدحاً لم يجز أن يكون نفيه مدحاً أيضاً لأن الذات / لا تُمدح بنفي المدائح عنها؛ وإلا صح أن تمدح الذات بأنها غير عالمة وقادرة. وإن لم يكن لا مدحاً ولا نقصاً لم يجز أيضاً أن يكون نفيه مدحاً لأنه ليس بأن يكون نفيه مدحاً بأولى من أن يكون نفيه نقصاً، ولهذا لا يُمدح الإنسان بأنه لا يجلس في داره.

١. إحدى: من احدى

إن قيل: إنما يصح ما ذكرتم إن لو كان التمدح في الآية بنفي الإدراك. فأما وقد قلتم: إن التمدح فيها هو بمجموع النفي والإثبات، لم يصح قولكم: إن إثبات هذا النفي يكون نقصاً، قيل له: إن التمدح في الآية، وإن وقع بمجموع النفي والإثبات من حيث يحصل التميز بهما[١]، فإن بانتفاء أحدهما يرتفع بمجموعها، فيرتفع ما وقع التمدح به من التميز عن غيره، فصح أن نقول: إن بإثبات هذا النفي يزول التمدح، فكان نقصاً. وأيضاً، فإذا جاز عندكم أن يكون كونه حيّاً ﴿ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ ﴾ مدحاً، ولو زال هذا النفي لثبت النقص، سواء قلتم: إن مجموع الأمرين هو التمدح، أو قلتم: إن النفي شرط في ثبوت التميز والتمدحُ بكونه حيّاً، فكذلك هذا في قولنا في الآية التي استدللنا بها.

فإن قيل: ما أنكرتم، وإن كان إثبات كونه تعالى مدرَكاً بالأبصار نقصاً، أن لا يدل ذلك على استحالة الرؤية عليه، كما أن إثبات كونه تعالى ظالماً يكون نقصاً ولم يدل ذلك على استحالة[٢] الظلم منه تعالى؟ قيل له: إنه تعالى يستحيل منه الظلم عندنا على ما تقدم ذلك، وإن كان استحالته من جهة الدواعي؛ لا من جهة القدرة. فإن قيل: جوزوا أن تكون استحالة رؤيته بالأبصار هو استحالة من جهة الدواعي أيضاً، قيل له: إنكم متى سلمتم هذا فقد سلمتم استحالة رؤيته بالأبصار. وعلى أن المستحيل من جهة الدواعي هي الأفعال ونفيها، وليس كونه تعالى مرئياً من هذا القبيل، لأنا بينا أنه لا يقف على فعل كخلق الإدراك وإزالة مانع.

٦٦ ظ وأما الدلالة لقولنا: إن / النقص على الله تعالى لا يجوز، فطريقان، أحدهما الإجماع على ذلك، لأن الخصم لا ينازع في كون الإجماع حجة، ولأن الخصم لا يجيز النقص عليه تعالى بوجه من الوجوه ولا في حالة من الحالات. والثاني أن

---

١. بهما: بينهما ٢. الرؤية عليه كما أن إثبات كونه تعالى ظالماً يكون نقصاً ولم يدل ذلك على استحالة: الجملة مضافة في الهامش مع ملاحظة: صحيح بحسب الظن

نقول: إثبات الإدراك نقص فيه تعالى، ولا يخلو من أن يكون نقصاً من حيث أنه فعل قبيح أو إخلال بواجب أو من حيث تزول معه صفات ذاته. فإذا لم يكن من قبيل الأول كان من قبيل الثاني. فمتى نازع الخصم في أن النقص من هذا القبيل جائز، دللنا على نفي ذلك عنه بدليل العقل. هذه طريقة شيخنا أبي الحسين في الاستدلال بالآية وأجوبته عما يرد من الأسئلة عليه. فأما سائر شيوخنا فإنهم استدلوا بها فقالوا: إن الآية تمدح بنفي الإدراك عن ذاته تعالى، وما تمدح تعالى بنفيه عن ذاته فإثباته نقص. واستدلوا على أن ذلك تمدح بأن الأمة تأوّلت الآية على وجوه كلها تمدح. أما قولنا في ذلك فظاهر، وتأوله غيرنا على نفي الإحاطة أو الإدراك من جميع الجهات أو نفي الرؤية في الدنيا، وكل ذلك مدح.

ولقائل أن يقول: إن في المخالفين من يقول: الآية إخبار فقط وليست[1] بمدح، وفيهم من يقول: إن معنى الآية أن الأبصار لا تدركه؛ فلا وجه لدعوى الإجماع. واحتجوا أيضاً بأن الناس يقولون على وجه الثناء على الله: يا من يرى ولا يُرى، وإنما أخذوا ذلك عن هذه الآية. والمخالف لا يسلم هذا ويؤوّل الإدراك في الآية على وجوه ذكرناها غير الرؤية. قال أصحابنا: وإنما قلنا: إن الآية تمدح بنفي يرجع إلى الذات لأنه ليس بنفي فعل عنه تعالى، لما بيناه نحن، واستدلوا على أن ما تمدّح تعالى بنفيه عن ذاته فإثباته نقص بأن النفي لما كان راجعاً إلى الذات صح أنه لا يُرى إما لأنه ليس على صفة يُرى عليها وإما لأنه على صفة يستحيل أن يرى / عليها، وكلا الأمرين لا يجوز تغيره، فلو تغيرا، أو أحدهما، لخرجت ذاته تعالى عن صفتها الذاتية، وذلك نقص.

ولقائل أن يقول: إن هذا عدول منكم إلى دليل الموانع لأنكم قلتم[2]: إن هذا النفي هو لأمر يرجع إلى الذات ولا يمكنكم تصحيحه إلا أن تثبتوا أن نفي

---

١. ليست: ليس ٢. قلتم: متى قلتم

إدراكه ليس لأمر يرجع إلينا ولا إلى نفي الإدراك الذي هو معنى ولا إلى زوال مانع من رؤيته فصح أنه لأمر يرجع إلى ذاته، وعند هذا البيان لا يحتاج إلى الاستدلال بالآية وإلى أنها تمدح بنفي الإدراك وأن إثباته يجب أن يكون نقصاً. فأما على طريقة شيخنا أبي الحسين فقد بينا أنه أورد الاستدلال بالآية على وجه لا يرد عليه ما لزمهم.

دليل. قوله تعالى لموسى عليه السلام ﴿ لَنْ تَرَانِي (٧ الأعراف ١٤٣) ﴾ يدل على أنه لا يراه أبدًا لأن «لن» لنفي الأبد. ذكر أبو الحسن الدهّان رحمه الله في كتاب الأدوات عن صاحب كتاب العين أن «لن» كلمة تؤكّد الجحد في المستقبل، فإذا قلتَ: لن أفعل، فقد أكدت على نفسك أنك لا تفعله أبدًا. وقال في تفسير «لن»: إنه يخلص الفعل للمستقبل وينفيه، وذلك في قولك: لن يذهب زيد أبدًا، إذا قال قائل: سيذهب زيد غدًا. ويمكن أن يحتج لكونه مفيدًا للنفي على التأبيد بأنه يؤكّد بلفظه التأبيد، والتأكيد يطابق المؤكد في فائدته ويزيده قوة. ولأنه لو أفاد نفي الفعل في المستقبل أوقاتاً منقطعة لما تناقض قول القائل: زيد لن يقوم وسيقوم، لأنه يجوز أن لا يقوم في المستقبل أوقاتاً ثم يقوم بعدها، ولما تناقض عُلم أنه يفيد نفي الفعل في المستقبل على التأبيد، فلذلك نافاه قولهم: سيفعل.

وليس يضرنا في هذا الاستدلال أن توجد لفظة لن مستعملة في بعض المواضع ولم يرد بها التأبيد، كما في قوله ﴿ وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ (٢ البقرة ٩٥) ﴾ / ثم إنهم يتمنون الموت في الآخرة. وذلك لأن اللفظة ٦٧ ظ
قد تستعمل في غير موضوعها، ويُعرف ذلك لدلالة، ولا يدل ذلك على أنه يجب حملها على ذلك في كل موضع من غير دلالة كما نقوله في ألفاظ العموم. وقد دلت الدلالة على أن أهل النار يتمنون الموت في الآخرة، فحملنا لفظة لن في الآية على غير ظاهرها. وعلى أنه قد قيل أيضاً: إن الموت الذي نفى تعالى أن يتمنوه هو الموت الذي يؤديهم إلى عذابه تعالى، ولذلك قال ﴿ وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ

أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ﴾ وهذا الموت لا يتمنونه أبدًا، وإنما الذي يتمنونه في الآخرة هو الموت الذي يتخلصون به من عذابه تعالى، فما دخل عليه لفظة لن في الآية لا يُتمنى أبدًا، ولهذا قرنه تعالى بلفظ التأبيد؛ ومعلوم من جهة اللغة أنه موضوع للدوام، فصح أن ما يتمنونه غير ما دخل عليه النفي في الآية.

فإن قيل: قوله تعالى ﴿ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ (٦ الأعراف ١٤٣) ﴾ هو طلب للرؤية في الدنيا، فقوله ﴿ لَنْ تَرَانِي ﴾ ينصرف إليه، وإن كان مطلقاً، كما لو قال قائل لغيره: تغدَّ عندي، فقال ذلك الغير: والله لا تغديت، فإنه ينصرف إلى الغداء عنده، وإن كان كلامه مطلقاً، قيل لهم: إن الخطاب المطلق لا يجوز تقييده من غير دلالة، وقوله تعالى ﴿ لَنْ تَرَانِي ﴾ مطلق يتضمن جواب موسى بنفي رؤيته له تعالى في الدنيا وفي الآخرة؛ فلم يجز أن يترك ظاهره إلا لدليل. وليس كذلك قول القائل: والله لا تغديت، لأنه في العرف يتقيد بالغداء عنده، لأن الأيمان تحمل على العرف، ولم تجر العادة بأن يمنع نفسه الإنسان من الغداء أبدًا، وقد يمتنعون من الغداء عند بعض الناس، فلذلك ترك ظاهره، ولم يحصل مثل هذا العرف في قوله تعالى ﴿ لَنْ تَرَانِي ﴾ فكان على ظاهره. ويدل على أن موسى لا يراه أنه تعالى قال ﴿ وَلَكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ / اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي (٦ الأعراف ١٤٢) ﴾ وسوف للاستقبال، ٦٨ و
فكأنه قال: انظر إلى الجبل، فإن استقر فسنراني في المستقبل؛ فلما لم يستقر صح أنه لا يراه في المستقبل، وإذا لم يره موسى عليه السلام فكذلك غيره. وقيل أيضاً: إذا لم يره دل على استحالة كونه مرئياً، لأن أحدًا لم يفرق بينهما.

فإن قيل: إنه تعالى وعده الرؤية في المستقبل إن استقر الجبل، وقد علمنا أنه استقر بعد التحريك، فدل [على] أنه سيراه في الآخرة؛ قيل: إنه تعالى علّق رؤيته إياه تعالى[1] في المستقبل باستقرار الجبل في حال النظر، ولم يستقر في هذه الحالة،

١. إياه تعالى: تعالى إياه

بل جعله الله دكاً، فحركه وأخرجه عن كونه جبلاً، فلم يصح أن يقال: استقر الجبل من بعد. وقد قرئت الآية: دكّاء، بالمد، والدكّاء هي الأرض المستوية، فصح أنه تعالى أبطل الجبل. وقد قيل أيضاً: إنه تعالى علق رؤيته إياه باستقرار الجبل في حال تحريكه إياه، وذلك شرط مستحيل، والمعلق بالشرط المستحيل يكون محالاً.

دليل. استدل شيوخنا بأنه تعالى ما ذكر سؤال الرؤية إلا واستعظمه ووصفه بالاستكبار والعتو وعجّل عقاب بعض من سأل ذلك، فلو كانت رؤيته تعالى أمرًا جائزاً غير مستحيل لما وصف تعالى من سأل ذلك بتلك الأوصاف، ولما عجل عقاب بعضهم. فمن ذلك قوله تعالى ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا ﴾ إلى قوله ﴿ وَعَتَوْا عُتُوًّا كَبِيرًا (٢٥ الفرقان ٢١) ﴾ وقوله تعالى ﴿ يَسْأَلُكَ أَهْلُ ٱلْكِتَابِ ﴾ إلى قوله ﴿ فَأَخَذَتْهُمُ ٱلصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ (٤ النساء ١٥٣) ﴾ وقوله تعالى ﴿ وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ (٢ البقرة ٥٥) ﴾ الآية. والمخالف يُسأل على الآية الأولى بأنه تعالى إنما وصفهم بالعتو والاستكبار لأنهم سألوا ذلك في حال هي فيها مفسدة أو لأن فيها كونه تعالى بذلة لعبيده كالسلطان الذي تراه رعيته، أو لأن رؤيته تعالى تعظيم وإكرام للرائي[1]، وذلك لا يحسن من غير استحقاق كالثواب، / أو لأن التكليف لا ٦٨ ظ
يصح مع رؤية عبيده له؟ وكل ذلك لا يصح على أصل المخالف لأن عنده[2] أن يفعل تعالى ما يشاء، ولا يقبح منه فعل، لأنه ليس تحت رسم وحد. ولأن سؤال مثله لا يوصف بأنه عتو واستكبار، فلهذا لو استعجلوا أو سألوا سعة الرزق، وإن كان مفسدة، أو سألوا أن يعلموا ضرورة، لم يصح وصف السائل لذلك بأنه مستكبر عاتٍ، وإنما يبين له خطأه. وإنما تكون رؤية رعية السلطان إياه بذلة لأن سلطانه إنما يثبت بالتعمل. فأما مَن مقدوراته لا تتناهي، فلا تزيدهم رؤيته إلا إعظاماً وهيبة.

---

١. المرائي: الرائي ٢. عنده: عند

وربما يقولون: إنما استعظم سؤال الرؤية لأنهم سألوها على وجه التعنت. والجواب أن السائل لمثله لا يوصف بأنه عاتٍ[١] مستكبر، ولا يعاجل بالعقوبة، وإنما يوصف بالتعنت. ولهذا لو سألوا الرسول أن يحيي الله تعالى ميتاً لما صح وصفهم بذلك ولما استحقوا تعجيل العقاب، فصح أن سؤالهم كان سؤالاً لأمر مستحيل، فلذلك فعل تعالى ما تقدم بيانه. والاعتماد من أدلة السمع على ما تقدم من الاستدلال بقوله تعالى ﴿ لَا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَارُ ﴾.

فصل في ذكر شبه المخالفين

احتجوا لذلك بأشياء عقلية وسمعية. أما العقلية فمنها قولهم: إن الله تعالى يرى غيره، فوجب أن يرى ذاته كالواحد منا، وإذا صح أنه تعالى يرى ذاته صح أن يراه غيره، لأن المرئي يصح أن يراه كل راءٍ[٢]. الجواب: لم زعمتم أن العلة المصححة لكون الواحد منا رائياً لذاته هو كونه رائياً لغيره؟ وما أنكرتم على عاكس يعكس ذلك عليكم فقال: بل إنما صح أن يرى غيره لأنه يرى ذاته؟ ثم ينقض ذلك عليهم بأن استدلالهم هذا كمن يستدل فيقول: إن أحدنا إنما يصح أن يحرك ذاته لأنه يحرك غيره، والله تعالى / يصح أن يحرك غيره، فقولوا: ٦٩ و
إنه يصح أن يحرك ذاته. فإن قالوا: إن ذاته تعالى لا تصح عليها الحركة، فلم يجب أن يصح أن يحركها، قيل لهم: فقولوا بمثله في الرؤية، أو بينوا[٣] أنه يصح أن تكون ذاته مرئية، ثم أوجبوا أن يرى ذاته إذا كان رائياً لغيره، ومتى بينتم ذلك استغنيتم عن الاستدلال عليه بكونه رائياً لغيره. فإن قالوا: الدليل على أن العلة في صحة كونه رائياً لذاته هي كونه رائياً لغيره أن صحة كون الواحد منا رائياً لنفسه تتبع كونه رائياً لغيره ثبوتاً وعدماً، وما أخرجه عن كونه رائياً لغيره

١. عاتٍ: عاتى ٢. راء: راى ٣. أو بينوا: وبينوا

يخرجه عن صحة كونه رائياً لذاته، فكانت هي العلة، قيل لهم: هذا غير مسلّم، فإن أحدنا قد تمنعه الموانع من رؤية غيره ويصح مع ذلك أن يرى ذاته، بل العلة في ذلك هو أن ذاته جسم والجسمية مصححة للرؤية، ولهذا لو لم تكن في الوجود إلا ذات الواحد منا لما امتنع عليه رؤية ذاته، ولهذا لو قدّر الواحد منا امتناع رؤية غيره لضرب من المانع لما خطر بباله أنه تمتنع عليه رؤية جسمه.

فإن قالوا: إنا نعني بقولنا: إنه علة، أنه يقتضيه اقتضاء دلالة، لا اقتضاء إيجاب، كما تقولون: إن كون القادر قادرًا يقتضي كونه حيّاً اقتضاء دلالة. وإنما قلنا ذلك لما تذكرونه في دلالة كون القادر قادرًا على كونه حيّاً: وهو أنه لما صح أن يقدر، وتعذر على الجماد ذلك، فلا بد من أن يكون على صفة لأجلها[1] يصح أن يقدر، فكذلك نحن نقول: إنه إذا صح أن يرى غيره، وتعذر ذلك في غيره، فلا بد من أن يكون في نفسه على صفة يصح أن يُرى عليها، قيل لهم: إن الذي ذكرتموه من الاستدلال إنما يقتضي أن يكون في نفسه على صفة [لأجلها] يصح أن يرى غيره، ولا يقتضي أن يكون على صفة يُرى عليها، كما أن صحة كونه قادرًا تدل على أنه على صفة لأجلها يصح أن يقدر ولا / تقتضي[2] أن[3] يكون على صفة يُقدر عليه لأجلها. فإن قالوا: إن ما دل على أنه ٦٩ ظ يصح أن يرى غيره يدل على أنه يصح أن يرى ذاته، قيل لهم: ولم زعمتم ذلك؟ وما أنكرتم على عاكس يعكس ذلك عليكم؟ وعلى أن ما دل على كونه رائياً لغيره هو أنه حي لذاته غير محتاج في رؤيته إلى الحواس وما يتبعها، وغيره يصح أن يُرى، فلذلك وجب أن يراه. وكونه حيّاً لذاته إنما يدل على كونه رائياً لما تصح رؤيته في نفسه، ولا يدل على صحة كون غيره مرئياً في نفسه. ألا ترى أن كونه حيّاً لذاته لا يدل على أن المعدوم يصح أن يُرى؟

---

١. لأجلها: لاجله ٢. تقتضي: ولا مقتضى بـ[illegible] ٣. أن: بان

ومنها قولهم، وهو أنه تعالى لما كان عالماً لذاته وجب أن يعلم ذاته كما يجب أن يعلم غيره، فكذلك إذا كان رائياً لذاته وجب أن يرى ذاته كما يجب أن يرى غيره. والجواب أن صفة الذات إنما يجب تعلقها بما يصح أن يكون متعلقاً لتلك الصفة في نفسه. ألا ترى أن لكونه رائياً لذاته لا يجب أن يرى المعدوم لما لم يصح أن يكون المعدوم مرئياً؟ فبينوا أن ذاته تعالى يصح في نفسها أن تكون مرئية حتى يجب تعلق كونه رائياً بها[1]، كما يجب مثله في كونه عالماً. وعلى أن هذه الشبهة مبنية على أصولنا، لأن عندهم ليس بعالم لذاته ولا راءٍ[2] لذاته. فإن بنوها على أصولهم وقالوا: لما كان عالماً بعلم قديم وجب أن يعلم ذاته كما يعلم غيره، فكذلك يجب في كونه رائياً لأنه راءٍ[2] لإدراك قديم، قلنا: إن المعنى القديم إنما يوجب التعلق بما يصح أن يتعلق به كما ذكرناه في الصفة الذاتية. وقد نقضت الشبهة بكونه تعالى قادرًا، فإن كونه قادرًا لذاته أو بقدرة قديمة لا يوجب كونه قادرًا على ذاته، وإن أوجبت كونه قادرًا على غير ذاته.

٧٠ و ومنها / [قولهم]، وهو أن السواد يُرى لأنه موجود، والله تعالى موجود، فوجب أن يصح أن يُرى. وربما يحررون هذا بأنا لا نرى السواد المعدوم؛ فإذا وُجد صح أن نراه، فثبت أن المصحح للرؤية هو الوجود. وربما يحررونه بأنا نرى الجسم والسواد، فلو كان المصحح للرؤية هو كونه سوادًا لما رأينا الجسم، لأنه ليس بسواد؛ ولو كان المصحح لرؤية الجسم هو كونه جسماً لما رأينا السواد، لأنه ليس بجسم، فصح أن المصحح للرؤية هو الوجود. وكذا هذا في غير السواد والجسم، لأن جميع المرئيات تشترك في الوجود وتفترق في غيرها من الصفات. والجواب: الصحيح أن وجود الشيء نفسه وذاته، وهو من الأسماء المشتركة. والمخالف لا يأبى هذا، فكأنهم قالوا: نرى السواد لأنه سواد. فلم يصح أن يوجبوا أن يروا ذاته تعالى، لأنها ليست بسواد. وعلى طريقتهم لا

---

١. بها: لها ٢. راء: رائى

يصح تحريرهم للشبهة بالوجه الثاني، لأنهم متى قالوا: لو رأيناه لكونه سوادًا لما رأينا الجسم، لأنه ليس بسواد، لأن هذا يوهم أنهم يجعلون وجود السواد أمرًا زائدًا على كونه سوادًا. وأما التحرير الأول فلا يقتضي أن يُرى السواد لأمر زائد على كونه سوادًا، لأن السواد المعدوم ليس بسواد في حالة العدم، وكونه سوادًا هو وجوده، وإنما يُسمّى المعدوم سوادًا توسعاً كما يُسمّى الجسم المعدوم جسماً.

فأما أصحابنا فإنهم يذهبون إلى أن وجود السواد صفة زائدة على كونه سوادًا، فجوابهم على طرق شيوخنا هو أنا نرى السواد لكونه سوادًا، لا لكونه موجودًا؛ ولهذا نفصل من جهة الرؤية بين هيئة السواد وهيئة البياض وبين الجسم، كما نفصل من جهة الإدراك بين الحجم الصغير والكبير، ونعلم ضرورةً عند هذا الفصل أنا نفصل بينهما بما ندركهما عليه، كما نعلم / مثله في الصغير ٧٠ ظ
والكبير، فلو أدركنا السواد بكونه موجودًا لما فصلنا بينهما ولما علمنا أنا نفصل بينهما بما ندركهما عليه.

ثم إنا نقسم عليهم الكلام فنقول: أفتقولون: إنا نرى السواد من حيث كان سوادًا فقط أو من حيث كان موجودًا فقط أو من حيث كان سوادًا موجودًا؟ فإن قالوا بالأول، قيل لهم: فليس يلزم منه أن نرى الله تعالى، لأنه ليس بسواد. وإن قالوا بالثاني، قيل لهم: فقد كابرتم ودفعتم ما تعلمونه من أنكم تفصلون بينه وبين البياض بما تدركونهما عليه. ويقال لهم: ولو سُلِّم لكم أنكم ترون السواد لوجوده لم يجب أن تحكموا بأنكم سترونه تعالى ما لم تبينوا أن صفة الوجود صفة واحدة في الذوات كلها.

فإن قالوا: إن الرؤية، وإن تعلقت بالسواد من حيث هو سواد، إلا أن المصحح لتعلق الرؤية به هو وجوده، قيل لهم: أيصحح تعلق[1] الرؤية لأنه شرط

١. تعلق: تعليق

في كونه مرئياً أو لأنه يؤثر في السواد، فيغيّره تغييرًا يصح معه أن يُرى، ولولا ذلك لم يصح أن يُرى، أو لأنه شرط في حصول كونه سوادًا، أو لأن[١] الوجود يؤثر في كونه سوادًا؟ فإن قالوا بالأول: فالرؤية إذن متعلقة بكونه سوادًا، وكونه سوادًا هو المصحح لتعلق الرؤية به، وإن سُلم أن شرط التعلق هو الوجود: فينبغي أن تبينوا أن صفته تعالى تصحح تعلق الرؤية، ثم اشرطوه بوجوده تعالى. وإن قالوا بالثاني، قيل لهم: إنا لا نعقل للسواد صفة أكثر من كونه سوادًا موجودًا، فما تلك الصفة التي أثرتها[٢] صفة الوجود؟ وكان ينبغي لو أثر الوجود في ثبوت تلك الصفة أن لا نراه سوادًا ولا نفصله من جهة الرؤية من غيره. ثم ما أنكرتم أن يؤثر الوجود في ثبوت تلك الصفة أو ذلك الحكم للمحدثات دون
٧١ و ذات القديم، فلا يجب لكونه / موجودًا أن يصح أن يُرى؟ وإن قالوا بالثالث، قيل لهم: ولمَ إذا كان الوجود شرطاً في حصول كونه سوادًا لزم أن يُرى؟ وعلى أن متعلق الرؤية على هذا القول هو كونه سوادًا، وهو المصحح للرؤية[٣]، فلم يلزم في كل صفة مشروطة بالوجود أن تصحح الرؤية. وإن قالوا بالرابع، قيل لهم: المؤثر في كونه على هيئة السواد هو صفة ذات السواد عند أصحابنا وعندنا، وعندكم الفاعل هو المؤثر فيه. ولو أثر الوجود في صفة السواد كان متعلق الرؤية هو كونه سوادًا، وهو المصحح للرؤية، فلم يجب في كل صفة يؤثرها[٤] الوجود أن تصحح الرؤية.

ويقال لهم على قولهم: إنا لما رأينا السواد في حال وجوده، ولم نره في حال عدمه، علمنا أن الوجود هو المصحح لتعلق الرؤية: أتقولون لهذا الاعتبار: إن الوجود مصحح لتعلق الرؤية بكل صفة لكل ذات، وإن كانت صفات الذوات مختلفة، أو ببعض صفات الذوات دون بعض؟ فإن قالوا بالثاني، قيل لهم: فجوزوا أن لا يصحح وجود الباري، تعالى تعلق الرؤية بذاته أو بصفاته. وإن

---

١. أو لأن: ولان ٢. أثرتها: اثرته ٣. للرؤية: الرؤية ٤. يؤثرها: يؤثره

قالوا بالأول، قيل لهم: ما أنكرتم أن يصحح وجود المحدثات تعلق الرؤية بها دون وجود القديم، لأنكم ما وجدتم هذا الاعتبار إلا في وجود المحدثات؟

ويقال لهم: أليس الإدراك ذاتاً موجودة عندكم وكذلك ضده موجود[1] فيما لا يدرك[2] من الذوات؟ فلا بد من: بلى. قيل لهم: فيجب أن يصح أن نرى الإدراك وضده على قولكم. فإن قالوا: يصح أن نراهما، وإنما لا نراهما لوجود ضدهما، قيل لهم: فكذلك، فقولوا في ضدهما: إنا لا نراهما لضدَّين آخرين، وفي ذلك وجود ما لا نهاية له من الأضداد في كل حيوان. وإن قالوا: إن الإدراك يستحيل أن نراه نحن وكذلك ضده، والقديم يراهما، وهذا مذهبهم، قيل لهم: فقد بطل قولكم: إن الوجود مصحح لرؤية كل ذات. فإن قالوا: / إنا نقول إن الوجود مصحح لكون الموجود مرئياً، وليس بموجب لكون الرائي ٧١ ظ
رائياً، فمتى قلنا: إن الباريء يرى كل موجود بإدراك قديم ويرى الإدراك القديم بنفس ذلك الإدراك، فقد تم قولنا، قيل لهم: وبماذا علمتم أن الباريء تعالى يرى كل موجود؟ وما أنكرتم أن يستحيل أن يرى بعض الذوات كما وجب مثله فينا؟ فإن قالوا: للاعتبار الذي ذكرناه، قيل لهم: إن هذا الاعتبار حاصل فينا أيضاً، فإذا لم يدل فينا على وجوب صحة رؤية كل موجود لم يدل فيه تعالى أيضاً.

فإن نصروا تحريرهم لهذه الدلالة وقالوا: لو كان إنما نرى السواد لكونه سوادًا لما صح أن نرى البياض ولا الحجم، لأنهما ليسا بسواد، وهذا لأن العلة والمصحح يجب طردهما وعكسهما. ولو جاز أن تختلف العلة، والحكم واحد، وكذلك المصحح، لجاز أن يتحرك الجسم للحركة ولمعنى يخالف الحركة، وأن يقدر القادر للقدرة ولمعنى غير القدرة، ويصحح التحيز كونه كائناً في الجهات وصفة أخرى غير التحيز، ويصحح كون الحي حيّاً كونه عالماً وقادرًا ومدركاً

---

١. موجود: موجوده ٢. يدرك: يمديكه

وتصححه صفة أخرى غيرها. فإذا لم يجز ذلك فكذلك المصحح لكون المرئي مرئياً، قيل لهم[١]: ولم إذا لم يجز أن يختلف ما ذكرتم وجب مثله في كل علة ومصحح؟ أليس المصحح لتعلق العلم بالمعلوم ما يكون عليه الشيء، ثم يختلف ذلك؟ فما أنكرتم من مثله للمصحح لكون المرئي مرئياً؟ وكذلك الأعراض المختلفة تشترك في حلولها في محل واحد وفي صحة حلولها في المحل واستحالة حلولها لا في محل. وأيضاً، فنحن لا نثبت المعاني التي[٢] يثبتها أصحابنا، فلا يلزمنا ما ألزموه في الحركة والقدرة. ويقال لهم: أليس العلم القديم يوجب كونه تعالى عالماً بكون
٧٢ و زيد في الدار، / ويوجب العلم المحدث كون أحدنا عالماً بذلك، وإن كان القديم يجب كونه مخالفاً للمحدث؛ والحياة القديمة تصحح قيام العلم والقدرة بذاته تعالى، والمحدثة تصحح قيامها[٣] بالواحد منا، فقد اختلف العلة والمصحح على قولكم، والحكم واحد.

فإن قالوا: إن كون الواحد منا عالماً بكون زيد في الدار مخالف[٤] لكونه تعالى عالماً، وصحة كون أحدنا عالماً قادرًا مخالفة[٥] لصحة كونه تعالى كذلك، فلم يتفق، وتختلف علته ومصححه، قيل لهم: فما أنكرتم أن يخالف كون أحدنا رائياً للسواد كونه[٦] رائياً للبياض وللحجم، فلا يلزم أن يكون المصحح فيهما واحدًا؟ بل ما أنكرتم أن يكون وجوده تعالى مخالفاً لوجودنا، لأن وجوده تعالى ثابت له لم يزل، وليس كذلك وجودنا، فلا يلزم أن يصحح وجوده ما يصححه وجودنا؟

وأما الجواب على طرق شيوخنا فهو أنه إنما وجب فيما ذكروه من العلل أن لا تختلف مع اتفاق أحكامها، وكذلك فيما ذكروه من المصحح، لأن تلك الأحكام هي أخص أحكام تلك العلل وذلك المصحح؛ وهي كاشفة عن حقيقة

---

١. لهم: له ٢. التي: الذي ٣. قيامها: قيامها
٤. مخالف: مخالفا ٥. مخالفة: مخالفا ٦. كونه: لكونه

تلك العلل والمصحح، ولهذا لا يمكننا أن نحد تلك العلل والمصحح إلا بذكر تلك الأحكام، فلا يمكننا أن نكشف عن حقيقة الحركة إلا أنه معنى يوجب كون محله متحركاً في جهة، وكذلك في المصحح نقول: صفة الحياة هي الصفة التي تصحح كون الحي عالماً قادرًا؛ فهذه الأحكام هي كالحقيقة لتلك العلل وذلك المصحح. فالقول بعد ذلك: إنه يتحرك المحل لمعنى ليس بحركة، مناقضة، إذ كان حقيقة الحركة ما به يتحرك المحل، والقول بأنه يصح كون الحي عالماً بصفة غير كون الحي مناقضة لمثل ما ذكرناه. وليس كذلك كون السواد مرئياً وكذلك كون الجسم مرئياً، لأن هذا / الحكم لا يكشف عن حقيقتها، ونعرف ٧٢ ظ حقيقتها من دون هذا الحكم، إلا أن يخالف الخصم في التسمية فيقول: إنا لا نسمّي كل ما يوجب كون المحل متحركاً حركة، ويقول[1] في المصحح مثل ذلك، فيقال له: إنه لا اعتبار بالتسمية إذا سلم المعنى. ويبين له خطأ ما ذهب إليه من جهة اصطلاح المتكلمين؛ لأن مَن أثبت هذه المعاني هو الذي اصطلح على تسميتها بهذه الأسامي، فمتى تكلم متكلم بحسب اصطلاحهم وجب أن يعني به ما يعنونه؛ وكذا هذا في المصحح.

فإن قيل: ما أنكرتم أن تصحح صفةَ العالم صفةٌ وتصحح صفة القادر صفة وتصحح صفة المدرك أخرى، فلا يكون من خالفكم في أن المصحح لكلها صفة واحدة مخالفاً في عبارة؟ قيل له: إن ذلك مجوَّز قبل قيام الدلالة على أن المصحح لذلك كله صفة واحدة، والدلالة لذلك هي أنه لا يجوز أن يصح كون الواحد منا عالماً ثم يستحيل كونه قادرًا ومدركاً، فلو كان لكل واحد منها مصحح آخر لم يمتنع أن يصحح بعض هذه الصفات من دون بعض بأن لا يصاحب أحد المصححين الآخر، إذ لا طريق إلى تضمن أحدهما بالآخر ولا إلى حاجة أحدهما إلى الآخر. فأما كون الذات التي ليست بجسم كائنة في جهة فغير

١. يقول: يقولون

معقول، لأنه ليس معنى كون الذات كائنة فيها إلا أنها شاغلة للجهة ومخرجة لها عن كونها فراغاً، حتى إذا رام حجم آخر حصوله في جهته لم يمكنه، فالقول بأنها كائنة فيها وشاغلة لها وليست بحجم مناقضة.

فأما [قول] من قال: إن السواد يُرى على كونه سوادًا وعلى كونه موجودًا، فإنه يبطل بما تقدم، ويقال لهم: إذا تعلقت الرؤية بالسواد بأنه موجود فقد صحح الرؤيةَ كونه سوادًا وكونه موجودًا، وهما صفتان مختلفتان، فقد اختلف المصحح

٧٣ و الحكم واحد. فإن قالوا: المصحح لتعلق الرؤية / بالسواد على الجهتين هو الوجود، فلم يختلف المصحح، قيل لهم: إذا كانت الرؤية تتعلق بكونه سوادًا كما تتعلق بكونه موجودًا، لم يكن بأن يقال: إن المصحح لتعلق الرؤية بكونه سوادًا هو الوجود، بأولى من أن يقال: بل المصحح لتعلقها بكونه موجودًا هو كونه سوادًا. فإن قالوا: لو كان المصحح هو كونه سوادًا لما صح أن نرى البياض، لأنه ليس بسواد، قيل له: ولو تعلقت الرؤية بكونه سوادًا لما تعلقت بالبياض، لأنه ليس بسواد، وإذا جاز أن يختلف المتعلَّق، والمتعلِّق واحد، جاز أن يختلف المصحَّح، والمصحِّح واحد. ويلزمهم على قولهم: إن المصحح لرؤية السواد هو وجوده، أن يصح أن نرى كل موجود حتى نرى الطعوم والأصوات والروائح وأن يكون المصحح لإدراك سائر المدركات وجودها، فيلزم منه أن يصح أن نسمع الألوان وندركها كإدراك الحجم والطعم والرائحة وأن يصح أن ندرك كل[1] مدرَك بحاسة مخصوصة بما يخالفها من الحواس. والقوم يلتزمون كل ذلك، فيلزمهم أن تكون الحاسة واحدة، لأنها كافية عندهم في خلق كل إدراك لمدرك، فلا معنى لخلق الحواس المختلفة، وكفى بما يلتزمونه شناعة لمذهبهم وفضيحة لهم عند العقلاء.

ويلزمهم إذا قالوا: إن السواد يدرك لكونه موجودًا ولكونه سوادًا

---

١. كل: لكل

لإدراكين يفعلهما الله تعالى، أن يجوّزوا أن يخلق أحدهما دون الآخر، إذ لا طريق إلى حاجة كل واحد من الإدراكين إلى الآخر ولا إلى تضمن أحدهما بالآخر، فيلزمهم أن يخلق الله تعالى فينا إدراكاً لوجود السواد وإدراكاً لوجود البياض، ولا يخلق الإدراك لصفتيهما، فندركهما موجودين ولا نفصل بينهما. فإن قالوا: إن أحد الإدراكين مضمن بالآخر أو هو محتاج إلى الآخر، قيل لهم: إن جاز لكم أن تقولوا هذا جاز لمخالفكم أن يقول: إن إدراك / المدرك مضمن بإدراك كل مدرَك لا مانع من إدراكه، وفي ذلك وجوب كوننا مدركين لله تعالى الآن. فإذا لم يجب ذلك علمنا أنه يستحيل كونه مدرَكاً. ٧٣ ظ

شبهة. قالوا: الجوهر إنما صح أن يُرى لأنه قائم بذاته، والقديم قائم بذاته، فلزم أن يصح أن يُرى. الجواب: هذه دعوى، فما دليلكم عليها؟ فإن قالوا: الدليل على أنه يُرى لأنه قائم بذاته لأنه إذا وُجد، وكان قائماً بذاته، صح أنه يُرى، وإذا عدم لم يصح أن يُرى، قيل لهم: هذا التعليل غير حاصل فيما ليس بقائم بذاته كاللون ويصح أن يُرى، وعندكم أن العلة لا يجوز أن تختلف والحكم متفق وكذلك المصحح. وأيضاً، فإنه إذا عدم، كما يخرج عن كونه قائماً بذاته، فكذلك يخرج عن كونه متحيزاً. فما أنكرتم أن يصح أن يُرى لتحيزه، وذات القديم تعالى ليست بمتحيزة؟ وإن قالوا: إنما قلنا: إنه يُرى لأنه قائم بذاته، لا لتحيزه، لأنه لو رُئي لتحيزه لما رُئي السواد، لأنه ليس بمتحيز، قيل لهم: ولو رُئي لكونه قائماً بذاته لما رئي السواد، لأنه ليس بقائم بذاته. ولأنا نفصل من جهة الرؤية بين الصغير والكبير ونعلم أنا نراه صغيرًا وهذا كبيرًا، فلو رأيناهما لكونهما قائمين بالنفس، لا لتحيزهما، لما فصلنا بينهما. وأيضاً، فلو قدّرنا شيئاً متحيزاً مفتقرًا في وجوده إلى محل لما زال عن قلوبنا صحة رؤيته، ولو قدرنا شيئاً غير متحيز مستغنياً عن محل لشككنا في كونه مرئياً، فما يتبعه العلم بكون الجوهر مرئياً لا محالة يجب أن يكون هو المصحح للرؤية، وهو التحيز دون غيره.

شبهة. استدلوا فقالوا: إن رؤيته تعالى لا تؤدي إلى محال، وإذا لم تؤد إلى

محال كانت جائزة. ثم ذكروا الأقسام التي يصح أن يقال: إنها هي الأمور
٧٤ و المستحيلة التي تؤدي رؤيته تعالى إليها، / وبينوا أنها لا تؤدي إليها بوجوه
تضعف. ثم إن الشيخ أبا الحسين رحمه الله أجابهم عنها، ثم قال: وأنا أرتب
هذه الشبهة وأذكرها على أتم وجه من الوجوه التي ذكروها عليه، وأجيب[1] عن
الأسئلة بأجوبة غير ما اعتمدوا عليه، ثم أجيب[1] عن الشبهة بالجواب الصحيح.
ونحن نقتصر على ما ذكره ونُعرض عن وجه إيرادهم للشبهة، لأن فيما أورده
الشيخ غنى عنه إلا فيما تكون فيه زيادة فائدة، فإنا ندرجها في هذا الايراد، إن
شاء الله تعالى. قال رحمه الله: ليس تخلو رؤيته إما أن تكون مستحيلة أو غير
مستحيلة. فإن كانت مستحيلة لم تخل إما أن تُعلم استحالتها بديهةً أو استدلالاً،
ولو عُلمت بديهة لاشترك في العلم بها العقلاء. ولو عُلمت باستدلال لكان
لاستحالتها وجه يقتضيها، وذلك الوجه لا يخلو إما أن يقتضي إحالة راجعة إلى
ذاته أو إلى غيرها، أو يكشف عن أمر محال إما راجع إليه تعالى أو إلى غيره.
وجميع ما يذكر في هذه الأقسام يدخل في هذه الجملة، ونحن نفصلها: أما
الأول فنحو أن يقال: إن رؤيته تعالى توجب أن يكون على صفة تستحيل
عليه، نحو أن يكون على صفة بعض المحدثات، أو توجب خروجه عن صفة
يجب كونه عليها إما في كل الأحوال أو في بعضها. أما الأول، فنحو أن نقول:
إن رؤيته تعالى توجب كونه جوهرًا أو لوناً، أو كونه على صفة بعض المحدثات،
وهذا لا يصح لأنا نرى الجوهر، فلا يوجب ذلك كونه على صفة غيره، ونرى
السواد، فلا يصير بياضاً. فإن قيل: إنما لا يصير ما ذكرتم على صفة غيره لأن
تلك الصفة تستحيل عليه، قيل له: فيجب أن لا توجب رؤيته تعالى كونه على
صفة غيره لأنها تستحيل عليه تعالى، لأن الرؤية تتعلق بالشيء على ما هو به
٧٤ ظ كالعلم، فلا يصير على ما هو به للرؤية، بل يجب أن تكون / [هذه الأجناس]

١. اجيب: احبت

على تلك الصفات قبل الرؤية. فإذا لم توجب رؤيتها كونها على صفاتها، فكيف توجب كونها على صفات غيرها من الأجناس؟ واعلم أنّا جرينا في هذا الكلام على طريقة من يثبت الأحوال، لأن في مخالفينا في الرؤية من يقول بالأحوال، وقد يذكر الصفة ويعني بها حقيقة الشيء أيضاً، فما نبطل به هذه الأقسام يدخل فيه كلا[1] الوجهين.

وأما الثاني، وهو خروجه عن صفاته، فباطل لأنا نرى القادر العالم الحي، فلا يخرج من كونه كذلك، وكذا هذا في سائر صفاته. ولأن الرؤية تتعلق بالشيء على صفة؛ وتلك الصفة لا تنافي هذه الصفات، فلا وجه للقول بأن رؤيته توجب خروجه عن صفاته تعالى. فأما كونه تعالى موجودًا فهو شرط للرؤية، فكيف توجب الرؤية خروجه عنه؟ وإذا لم توجب خروجه عنه في الحال، فأحرى أن لا توجب خروجه عنه من قبل؛ لأن المؤثّر لا يتقدمه تأثيره. ولا يجوز أن توجب رؤيته تعالى حصول غيره على صفة مستحيلة، ولا أن تخرجه عن صفته، لأنا نرى المحدثات، فلا توجب شيئاً من ذلك لأن رؤية الشيء لا تتعلق بغيره، فلو أوجبت الرؤية خروجه عن صفته لكانت بأن توجبه لما تتعلق به أولى، لأنها به أخص. ولا يجوز أن تكشف الرؤية عن حصوله على صفة مستحيلة عليه أو خروجه عن صفة تجب له، لأنها لو كشفت عن ذلك لما كشفت عنه بنفسها، لأنها كالعلم، وإنما تكشف عنه لما يذكرونه أن من شرط الرؤية ما لا يصح إلا على محدث كالجوهر واللون، نحو المقابلة وغيرها. قال: وكل ذلك قد أبطلناه. ولا يجوز أن تكشف عن حصول صفة لغيره تعالى مستحيلة، نحو كون الجسم أسود أبيض، لأنه لا اختصاص لها بغير ما تتعلق به. وأما[2] كشفها عن صحة رؤية ما لا نقابله أو لما هو محجوب أو بعيد فذلك ليس بمحال عندهم، وكذلك كشفها عن صحة كوننا غير رائين لجبل /

١. كلا: كلي ٢. وأما: او لها...

٧٥ و بحضرتنا. فأما أنها تؤدي إلى شكنا في أن بحضرتنا فيلة وعساكر لا نراها، قالوا: قد بينا أنها لا تؤدي إلى ذلك، فبان أنه ليس في رؤيته تعالى وجه إحالة. ومتى قيل لهم: فكونه تعالى عالماً لذاته لا يؤدي إلى محال، فينبغي أن لا تحيلوه، كان لهم أن يجيبوا على طريقتهم بأنه يؤدي إلى محال، وهو أن تكون ذاته تعالى علماً، فيستحيل كونه تعالى عالماً قادرًا حيّاً. وإذا قيل لهم: فحدوث فيل بالهند الآن لا يؤدي إلى محال، فينبغي أن تقطعوا على حدوثه، كان لهم أن يقولوا: إنا قلنا: إن رؤيته تعالى لا تؤدي إلى محال فلم تكن مستحيلة؛ فوزانه أن نقول: حدوث فيل بالهند لا يؤدي إلى محال، فينبغي أن لا يستحيل حدوثه الآن، ونحن نقول كذلك، ولم نقل: إن رؤيته تعالى إذا لم تؤد إلى محال وجب القطع على حصولها، فلا يلزمنا القطع على حدوث فيل الآن بالهند. ومتى قيل لهم: فوجوب حدوث فيل الآن بالهند لا يؤدي إلى محال، فقولوا: إنه واجب حدوثه الآن، كان لهم أن يجيبوا بأنه إن عنيتم بوجوب حدوثه وجوبه في الحكمة، فذلك عندنا يؤدي إلى محال، لأن وجوب الفعل عليه تعالى يقتضي كونه تحت حد ورسم، وفي ذلك خروجه عن صفاته. ولأنا قلنا: إن رؤيته تعالى لا تؤدي إلى محال فلم تكن مستحيلة، فوزانه من حدوث الفيل أن يقال: إن وجوب حدوثه من جهة الحكمة لا يؤدي إلى محال، فيجب أن يكون وجوبه في الحكمة غير محال، وكذلك نقول، لأنه لا يمتنع أن تتعلق بذلك مصلحة دينية، فيجب خلقه في الحكمة. وإن عنيتم بالوجوب وجوب حدوث الفيل كوجوب الحكم عن العلة أو وجوب المسبَّب عن السبب، فذلك أيضاً يؤدي إلى محال بأن يحدث لم يزل، لأنه ليس بأن يجب حدوثه في وقت أولى من وقت، وفي ذلك حدوثه لم يزل، وذلك محال.

٧٥ ظ وأما معارضتهم بنفي رؤيته تعالى بأن يقال: إن نفي رؤيته / تعالى لا يؤدي إلى محال، فينبغي أن لا يكون نفيها مستحيلاً، قال الشيخ أبو الحسين: وعندي أن هذا القلب لا يلزمهم على ما رتبتُ عليه دلالتهم، وذلك لأن لهم أن

يقولوا: عندنا نفي رؤيته تعالى غير مستحيل، كما أن رؤيته غير مستحيلة. ومتى قيل: فاستحالة رؤيته تعالى لا تؤدي إلى محال، فقولوا: إنها مستحيلة، كان لهم أن يقولوا: إنا لم نقل: إن رؤيته تعالى إذا لم تؤد إلى وجه إحالة فإنه يجب القطع بحصولها، وإنما قلنا: فينبغي أن لا تكون مستحيلة، فلم يلزمنا إذا لم تؤد استحالة رؤيته إلى محال أن نقطع على استحالتها. ومتى قيل لهم: فإذا لم تؤد استحالة رؤيته إلى محال، فقولوا: إن استحالتها غير مستحيلة، كان لهم أن يجيبوا عن ذلك وعن القسم الذي قبله بأن استحالة رؤيته تؤدي إلى محال لأن من أقوى وجوه الإحالة أن لا يؤدي ثبوت الشيء إلى وجه من وجوه الإحالة، ولا يكون مستحيلاً في نفسه، ثم يستحيل ثبوته. ألا ترى أنه لما لم يستحل[1] علم زيد بكون عمرو في الدار، ولا أدى إلى وجه من وجوه الإحالة، لم يستحل علمه بذلك؟ ومتى قال قائل: فاستحالة علمه بذلك ليس فيها[2] وجه من وجوه الإحالة، فينبغي أن يستحيل علمه بذلك، كان لنا أن نقول: إن من أقوى وجوه الإحالة أن يستحيل ما حاله ما ذكرناه، فوجب نفي استحالة علمه بذلك. يبين هذا أن معنى قولنا: هذا الشيء مستحيل، أنه غير ممكن ثبوته إما في نفسه، فنعلم ذلك بديهة، أو يؤدي ثبوته إلى وجه إحالة. فإذا لم يكن الشيء مستحيلاً في نفسه، ولو ثبت لم يلزم عليه محال، فكيف يكون مستحيلاً؟ وما الفرق بين هذا وبين الأشياء الصحيحة؟ ومتى قيل له: من أقوى وجوه الاستحالة في رؤيته أن لا تؤدي استحالتها إلى استحالة، كان لهم أن يقولوا: إنا قد بينا أن في استحالتها وجه إحالة، وهو أن يكون ما ليس بمستحيل في نفسه ولا مؤدٍ[3] إلى محال / مستحيلاً. ٧٦ و

ومتى قيل لهم: ولم زعمتم أنه ليس في رؤيته قلب له عن حقيقة؟ كان لهم أن يقولوا: إنّ قلبه عن حقيقة هو أن يخرج عن بعض صفاته الذاتية أو عن

١. يستحل: سـحل ٢. فيها: فيه ٣. مؤدٍ: مودى

جميعها، أو يجب له صفة تستحيل عليه، وقد بينا أن رؤيته تعالى لا تؤدي إلى ذلك لا إيجاباً ولا كشفاً. وهذا أولى مما أجابوا به من أنا نرى السواد، فلا ينقلب عن حقيقته، لأنه ليس يجب إذا لم ينقلب السواد عن حقيقته إذا رُئي أن لا يجب انقلاب غير السواد عن حقيقته لو رُئي. ألا ترى أن الجوهر لا ينقلب عن حقيقة إذا كان محلاً للعرض؟ ولو جاز ذلك على العرض لانقلبت حقيقته أو لكشف ذلك عن انقلاب حقيقته. وكذلك العرض لا تنقلب حقيقته إذا حل الجسم، ولو قيل: إن الجسم يحل غيره لكشف ذلك عن انقلاب حقيقته، وكذلك لو قيل: إن القديم يحل المحل لكشف ذلك عن حدوثه وانقلاب حقيقته، فصح أن أحكام بعض الذوات متى قُدّرت لما يخالفها لم يجب أن يبقى على حقيقته[1].

ومتى قيل لهم: إن رؤيته تعالى تقتضي شبهه بغيره، كان لهم أن يقولوا: إن تشبيهه بغيره هو أن يثبت على صفات غيره من الذوات، نحو أن يكون بصفة الجوهر أو السواد أو غيره من المحدثات، وقد بينا أن رؤيته تعالى لا تقتضي كونه على صفات غيره. وهذا أولى مما أجابوا به من أنا نرى السواد، فلا يصير لذلك مشبهاً[2] للبياض، لما ذكرنا الآن من أن ثبوت بعض أحكام الذوات لو قدرت لما يخالفها لم يجب أن يبقى على حقيقته. ويقال لهم: ولم إذا وجب ما ذكرتم في السواد والبياض لزم مثله في القديم تعالى؟ وعلى أنه لا يمتنع أن تتناول الرؤية أجناساً محصورة مختلفة ويستحيل تناولها لغير تلك الأجناس، فمتى قيل في شيء: إنه يُرى، لزم أن يكون واحدًا من تلك الأجناس، ثم لا يلزم / في بعض تلك الأجناس، إذا تناولته[3] الرؤية، أن يكون من جنس ما يخالفه من تلك الأجناس. ألا ترى أن الإدراك يتناول الطعوم المختلفة والأراييح المختلفة، ولو قيل: إن الرائحة تدرك كإدراك الطعم، أو قيل في الطعم: إنه يدرك كإدراك

١. حقيقته: حقيقتها ٢. مشبهاً: مشبها ٣. تناولته: تناولت

الرائحة: للزم أن يكون الطعم واحدًا من جنس الأراييح والرائحة واحدة[١] من جنس الطعوم، وإن كان يدرك الطعم ولا يصير من جنس[٢] آخر، وكذلك الرائحة؟ وكذا يجب فيما نحن فيه.

ومتى قيل لهم: إن الاستحالة نفي والنفي لا يعلل، كان لهم أن يقولوا: الاستحالة نفي مخصوص، لكنا بما ذكرناه ما عللنا النفي، وإنما ذكرنا الطرق التي بها نعلم الاستحالة، وبينا أن تلك الطرق منتفية عن رؤيته تعالى، فلم تكن مستحيلة. ومتى قيل لهم: إنكم أبطلتم بما ذكرتم أدلة خصومكم على استحالة رؤيته تعالى، وبطلان أدلتهم على استحالتها لا يقتضي صحتها، وإنما يقتضي الشك في صحتها وفي استحالتها: كان لهم أن يقولوا: إنا ما اقتصرنا فيما ذكرنا على إفساد أدلتهم على استحالتها، بل ضممنا إلى ذلك سائر الأقسام التي لها يصح أن يقال باستحالتها، وبينا أنها لا تقتضي ذلك، فعلمنا انتفاء استحالتها. ومتى قيل لهم: ما أنكرتم أن تكون رؤيته مستحيلة، وإن لم تؤدِّ إلى محال؟ كان لهم أن يقولوا: لو كان الأمر فيها كذلك لعُلِم استحالتها بالبديهة، لأن ما تُعلم استحالته باستدلال عقلي إنما يُعلم بهذا الوجه، وهو أنه يؤدي إلى محال، فما ليس كذلك، وهو يستحيل: كانت استحالته معلومة بالفطرة لا محالة: وإلا صح أن تُعلم استحالته باستدلال، ثم لا طريق إليها إلا ما ذكرناه من أنها تؤدي إلى محال.

هذا ما مشّى به الشيخ أبو الحسين هذه الدلالة، ثم قال: واعلم أنه، إن كان وجوه الإحالة قد حصروها في هذه الشبهة وبينوا انتفاءها عن الرؤية، فالوجه في الكلام عليها أن نبين أن وجوه الإحالة ما انحصرت، أو ندفعهم عما اعترضوا على أدلة شيوخنا لاستحالة رؤيته تعالى ونبين صحتها باندفاع ما أوردوا عليها. قال: ونحن نجيب عن الشبهة بذكر ما اعتمد / عليه شيوخنا في أدلتهم: ٧٧ و

١. واحدة: واحدا ٢. جنس: يطعم جنس

ثم إنه ذكرها ولم يزد في الجواب عنها على ذلك. وعندي أن هذه الشبهة لا تعرّض بموضع الخلاف، لأنه يقال لهم: ما تعنون بقولكم: فثبت بهذا الاستدلال أن رؤيته تعالى غير مستحيلة؟ أتعنون به أنه يثبت باستدلالكم هذا أن رؤيته تعالى صحيحة في نفسه كصحة كون ذاته معلومة؟ أم تعنون به أنها لا يمنع العقل من اعتقاد صحتها وتجويز صحتها، لأن قولنا: لا يستحيل هذا الأمر، قد نعني به ما ذكرنا فرقاً بينه وبين ما يمنع العقل من اعتقاده، نحو اجتماع الضدين وكون الجسم في وقت واحد في مكانين؟ فإن عنيتم الأول، قيل لكم: لا نسلم أن كل ما لا تُعلم استحالته بديهة ولا يؤدي[١] إلى وجه إحالة أنه صحيح في نفسه. وما أنكرتم أن يكون ما هذا حاله على قسمين، أحدهما صحيح في نفسه إذا دلنا دلالة على صحته في نفسه، والثاني يصح أن تدل دلالة بعد كونه كذلك على استحالته في نفسه؟ فإن عنيتم الثاني، قيل لكم: فقد كلفتم أنفسكم ما تستغنون عنه، لأن العقلاء قبل الاستدلال على كونه مرئياً أو غير مرئي يسلمون أن رؤيته تعالى غير مستحيلة على معنى أنه لا يمنع العقل من اعتقاد صحتها ولا اعتقاد استحالتها. ألا ترى أن قدم العالم قبل الاستدلال على حدوثه غير مستحيل على هذا المعنى، ولهذا لا يصف العلماء من يصفه بالقدم مكابرًا؟ ثم لا يدل ذلك على أنه ليس بمستحيل في نفسه، ولهذا صح أن تدل الدلالة على ذلك، فتكلفكم الاستدلال بكون رؤيته تعالى غير مستحيلة على هذا المعنى تكلف لما لا يغني.

وما ذكره شيخنا أبو الحسين من أن ما لا تُعلم استحالته بديهة فالطريق إلى العلم باستحالته هو أن يؤدي إلى وجه إحالة، فإذا لم يؤد إلى وجه إحالة وجب أن تُعلم استحالته بديهة، يعترضه وجهان، أحدهما أن يقال له: إنك حكمت
٧٧ ظ بأنه إذا / كان الأمر مستحيلاً في نفسه فلا بد من أن تُعلم استحالته إما بديهة

١. يؤدي: يؤد

أو بطريق وما[1] يجري مجرى الحكم له، وهو أداؤه إلى وجه محال. فما أنكرت أن يكون مستحيلاً، ثم لا تعلم استحالته بديهة ولا بطريق؟ يبين هذا أن الاستحالة نفي، فلم يجب أن يكون لها تأثير وحكم يكون طريقاً إلى العلم بها، ولم يجب أن تعلم بديهة. وإنما تجب هذه الطريقة في الأمور الثابتة لو جوّزنا ثبوتها ولا تُعلم بنفسها ولا يكون إلى العلم بها طريق، لأن تجويز ثبوتها، والحال هذه، يفسد علينا العلوم الضرورية والمكتسبة، على ما تقدم بيانه. فأما تجويزنا لانتفاء أمور لا طريق لنا إلى العلم بنفيها فلا يفسد شيئاً من العلوم. فإن قالوا: لو جاز انتفاء أمر لا طريق لنا إلى العلم بانتفائه لجاز ثبوت أمر لا طريق لنا إلى العلم بثبوته[2]، قيل لهم: ولم قلتم: إن أحد الأمرين كالآخر؟ يبينه أن القطع على انتفاء ما لا طريق إلى العلم بثبوته ليس بمعلوم ضرورة، وإنما يُعلم باستدلال؛ وهو أن تجويزه يؤدي إلى الجهالات، فوجب نفي هذا التجويز. فإذا لم يؤد إليها تجويز انتفاء أمور لا طريق لنا إلى انتفائها صح تجويزه. ألا ترى أن تجويز ما إليه طريق، غير أن طريقه فائت عنا لما لم يؤد إلى شيء من الجهالات، صح تجويزه؟ كذا هذا. والوجه الثاني أنهم لبسوا بأن يقولوا: لو كانت رؤيته مستحيلة لكانت إما معلومة بديهة أو بطريق، وقد بينا أن طرقكم إلى استحالتها لا تؤدي[3] إلى العلم باستحالتها، فلم تكن مستحيلة، بأولى من أن نقول لهم: لو كانت رؤيته تعالى صحيحة لكان لا بد فيها من مصحح؛ وذلك إما صفة ثابتة أو حقيقة الذات، والأمور الثابتة لا بد من أن تكون معلومة إما بديهة أو بطريق. وقد بينا نحن أن طرقكم لا توصل إلى العلم بصحة رؤيته تعالى، فلو كانت صحيحة لكان إلى العلم بصحتها طريق، فوجب نفي صحتها ونفي المصحح لها. وما ذكرناه أولى، لأن الأمور الثابتة بأن يكون / إلى ثبوتها طريق أولى[4] من أن يكون طريق إلى نفي الأمور المنتفية.

---

١. وما: أو ما ٢. بثبوته: بثبوتها ٣. تؤدي: تؤدى ٤. أولى: اوالى

وقول الشيخ أبي الحسين: إن استحالة الرؤية تؤدي إلى محال، لأن من أقوى وجوه الاستحالة أن يستحيل ما لا نعلم استحالته بديهة ولا يؤدي إلى محال، نعارضه بقولنا: إن صحة رؤيته تعالى تؤدي إلى محال، لأن من أقوى وجوه الإحالة أن يثبت أمر مصحح لحكم صحيح، ثم لا يُعلم بديهة ولا يكون إلى العلم به طريق، فهذا يمكن أن ندفع به هذه[١] الشبهة قبل أن نعتمد في جوابها على أدلة شيوخنا ودَفْع ما يعترضون به عليها.

قال الشيخ أبو الحسين: وأدلة شيوخنا ضربان، أحدهما ما اعتمد شيوخنا، نحو دليل المقابلة ودليل الموانع، والثاني ما اعترضه شيوخنا المتأخرون، كاستدلال من استدل بأنه لو كان مرئياً لكان من جنس المرئيات، لكن[٢] هذه الدلالة، وإن كان فيها اقتصار على الوجود، إلا أنه[٣] يقال للمستدل بها: ما أنكرتم أن يكون في المرئيات ما ليس من جنس هذه المرئيات؟ فإنه لمكان هذا الاعتراض لا يثبت للخصم أن رؤيته تعالى غير مستحيلة، بل يجوز أن تكون صحيحة لجواز أن يكون في المرئيات ما ليس من جنسها، ويجوز أن تكون مستحيلة لجواز أن لا يكون في المرئيات جنس زائد على هذه الأجناس، فالمعتمد من أدلتهم يقضي باستحالتها، والمعترضة تشكك في استحالتها.

ولقائل أن يقول: أرأيت لو أجابوك بما نصرت به شبهتهم فقالوا: إن أدلتكم المعتمدة قد بينا أنها غير معتمدة، والمعترضة ندفع تشكيكها في استحالتها بأنها لو كانت مستحيلة لكان لا بد من أن تكون معلومة بديهة أو بطريق، فإذا بطل ذلك وجب الحكم بنفي استحالتها، ثم هب أنك تدفع اعتراضهم على المعتمدة،
٧٨ ظ ولكن لا يمكنك أن تبقيهم على / الشك في استحالتها لأجل المعترضة، لأنهم يفصلون عن الشك في استحالتها بما نصرت به شبهتهم؟

---

١. به هذه: بهذه ٢. لكن: لان ٣. إلا أنه: لانه

فصل في ذكر شبههم من جهة السمع

احتجوا لذلك بآيات، منها قوله تعالى ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ (٧٥ القيامة ٢٢-٢٣) ﴾، وكيفية استدلالهم بالآية هو أن النظر يُستعمل في اللغة على معان، منها الانتظار كقوله تعالى ﴿ فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ (٢٧ النمل ٣٥) ﴾؛ ومنها بمعنى الرحمة كقوله تعالى ﴿ وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ (٣ آل عمران ٧٧) ﴾، ومنها بمعنى الاعتبار كقوله تعالى ﴿ أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ (٨٨ الغاشية ١٧) ﴾، وبمعنى الرؤية كما يقال: نظرتُ إلى فلان، أي رأيته، وليس يمكن حمل النظر في الآية إلا على الرؤية دون غيرها من المعاني. أما على معنى الرحمة فلأن[١] الرحمة من الله تعالى لنا وتستحيل منا له، تعالى عن ذلك، والاعتبار إنما يصح بأفعاله تعالى دون ذاته تعالى، وأما الانتظار فأهل الجنة منزهون عنه لأن المنتظر يكون في حسرة وغم ولأن النظر متى عُدّي بإلى لم يُرد به الانتظار، فكيف إذا قرن مع ذلك بالوجه؟ فصح أن معنى الآية: وجوه يومئذ ناضرة لربها رائية.

واعلم أن الكلام في الآية يقع في وجهين، أحدهما أن يبيِّن أن ظاهر الآية لا يدل على الرؤية، وإنما يدل على معنى يستحيل عليه تعالى عندنا وعندهم؛ فلا بد من تأويل الآية على غير ظاهرها عندنا وعندهم، والوجه الثاني الكلام في تأويلها. أما الوجه الأول فلأن النظر في اللغة ليس هو الرؤية لو علق مثلاً بالعين، فكيف بالوجه؟ وإنما هو تقليب الحدقة الصحيحة نحو المرئي التماساً لرؤيته، أو مقابلة الحدقة بالمرئي أو بما هو آلة للرؤية. فالنظر هو طلب الرؤية ومقدمة لها، كالإصغاء هو مقدمة السماع. والذي يدل لذلك أنه يقال: نظر إلي نظرًا شزرًا، ونظرًا[٢] مزورًّا، والشزر / والازورار صفة لتحريك الحدقة وكيفية ٧٩ و

---

١. فلأن: ولان ٢. نظرًا: نظر

في مقابلتها بالمرئي، وليس بصفة للرؤية. وقال الشاعر:

تُخَبِّرُنِي العَيْنَانِ مَا القَلْبُ كَاتِمٌ ∴ وَلَا جَنَّ بِالبَغْضَاءِ وَالنَّظَرِ الشُّزْرِ

وقد قيل: إن النظر يفيد التقابل أيضاً، يقال: الجبلان يتناظران، أي يتقابلان، ودور بني فلان تتناظر، أي تتقابل. وأنشد ابن قتيبة:

يَتَفَاوَضُونَ إِذَا التَقَوْا فِي مَوْطِنٍ ∴
نَظَرًا يُزِيلُ مَوَاقِعَ الأَقْدَامِ

قال ابن قتيبة: أي يكاد يزيل الأقدام من شدته وصلابته ، وذلك لا يصح في وصف الرؤية، لأن الشدة في النظر ترجع إلى قوة الاعتماد على الحدقة وشدة تحريكها. وقال ابن قتيبة: يقول الناس: نظر إليّ نظرًا محدَّقاً، والتحديق هو الاعتماد على الحدقة وتصويبها إلى سمت المرئي. ويقال: نظر إليّ نظر راضٍ، ونظر عضبان، فيفصلون بين النظرين، ومعلوم أنه لا فصل بين رؤيتهما لأنهما يريان في الحالين الشيء على ما هو به. ومن يقول لغيره: نظرتَ إليّ نظر عضبان، ليس يعني به الرؤية، وإنما يعني به كيفية وضعه للعين في الانحراف ووضعها إلى جانب.

فإن قيل: أليس أنهم يقولون: فلان يراني بعين الرضى، ويراني بعين الغضب، وبعين الذل، ويراني بالمحل الرفيع، فقسموا[1] الرؤية كما قسموا النظر؟ قيل لهم: إنهم ما قسموا الرؤية، وإنما أضافوها تارةً إلى عين الرضى وإلى عين الذل، وذلك يدل لقولنا، لأن العين في هذه الأحوال تكون على هيئات مختلفة وكيفية في الوضع تدل بعضها[2] على الرضى وبعضها على الغضب وبعضها على الذل.

فإن قيل: أليس أنهم يقولون: يراني رؤية محِبّ، ورؤية مبغض؟ قيل له:

---

١. فقسموا: فقسموا   ٢. بعضها: بعد ذلك

٧٩ ظ هذا غير مستعمَل، إنما المستعمل ما ذكرناه، / وهو قولهم: يراني بعين الرضى، وبعين الغضب. يبينه أن الإنسان لا يعتقد أن المحب والمبغض يريانه على غير ما هو به، فكيف تختلف رؤيتهما له؟ وإنما المختلف[١] في ذلك هو كيفية وضع في العين في حال الرضى أو الغضب، على ما بينا. وقد قيل أيضاً: إن قولهم: يراني بعين الرضى، ويراني بالمحل الرفيع، توسّع، ومعناه أنه يرفع محلي ويتزلني منزلة رفيعة، ولذلك يصفون الضرير بذلك كما يصفون به البصير. ويدل على ما ذكرناه أيضاً أنهم ينفون بأحد اللفظين ويثبتون بالآخر، فيقولون: نظرت إلى الهلال فلم أره؛ فلو كان النظر هو الرؤية لكان قولهم هذا يجري مجرى قولهم: رأيت الهلال فلم أره، ولا شبهة في أن ذلك مناقضة. ويصفون الله تعالى ويقولون: يراني وهو راءٍ، ولا يصفونه بالنظر ولا يقولون: هو ناظر، أو ينظر، بمعنى الرؤية، فصح أن أحد الأمرين غير الآخر. ويقال: ما زلت أنظر حتى رأيت؛ فيجعلون الرؤية غايةً للنظر، وغاية الشيء تكون غيره لا محالة.

وقال المخالفون: إن هذا الذي ذكرتموه غير مسموع عن العرب؛ وإنما يقال: ما زلت أنظر إلى زيد حتى رأيتُ وجهه، وانظر إلى زيد حتى ترى وجهه؛ أي: انظر نظرًا مستداماً حتى يفضي بك إلى رؤية وجهه، ويقولون: نظرتُ إلى زيد فلم أر وجهه. فيقال لهم[٢]: إن غرضنا يتم بما سلمتموه؛ لأنكم إذا سلمتم أن يقال: نظرت إلى زيد فلم أر وجهه، ونظرت إلى زيد حتى رأيت وجهه، وهذا يدل على أن النظر يفضي إلى الرؤية عند تكامل الشرائط، لأن كلمة إلى موضوعة لانتهاء الغاية، فلم يكن بد من أن تكون الرؤية أمرًا ينتهي عنده النظر، وهذا هو قولنا. ولهذا لا يصح أن يقال: رأيت زيدًا فلم أر وجهه، ولا يصح أن يقال: وما زلت أرى زيدًا حتى رأيت وجهه. يبين هذا أن القائل إن عنى بقوله: ما زلت أنظر إلى زيد حتى رأيت وجهه، رؤية جميعه لم يصح، /

---

١. المختلف: المختلفة ٢. لهم: له

٨٠ و لأن وجهه دخل في ذلك، وإن عنى به رؤية له سوى وجهه لم يصح أيضاً، لأن رؤية ما سوى وجه زيد لا تؤدي إلى رؤية وجهه؛ فينبغي أن لا يحسن دخول كلمة «إلى» في النظر إلى زيد، وصح أن النظر هو طلب الرؤية ومقدمة مفضية إليه، لأن تقليب الحدقة إلى زيد ومقابلتها له يفضي إلى رؤيته وإلى رؤية وجهه، فصح أن نجعل رؤية الوجه غاية له.

ويدل عليه قوله تعالى في وصف الأصنام ﴿ وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَلَا يُبْصِرُونَ (٧ الأعراف ١٩٨) ﴾ أي يقابلونك بآلات متجوّفة لها كأنها أعين ولا يبصرون. وقد بيّنا أن النظر حقيقة في المقابلة، وإن كان يقع أيضاً على تقليب الحدقة إلى نحو جهة المرئي لمقابلة العين، فتحصل الرؤية، إلا أن المقابلة هو الأصل وهو المقصود من تقليب الحدقة، ولهذا تحصل الرؤية إذا حصلت المقابلة من دون تقليب الحدقة، فصح أن الأصل في الكلمة هي المقابلة، فجاز أن يُتعارف أيضاً فيما هو وُصْلة إلى المقابلة لا محالة. وإذا صح هذا كان نظر الأصنام نظرًا على الحقيقة، ثم نفى عنها الإبصار، فصح أن الإبصار أمر غير النظر. والذي يدل على ذلك أيضاً ما أنشده أبو علي الفارسي لبعضهم:

فَيَا أُمَّ هَلْ يُجْزَى بُكَائِي بِمِثْلِهِ ∴
مِرَارًا وَأَنْفَاسِي عَلَيْكِ الزَّوَافِرُ
وَأَنِّي مَتَى أُشْرِفْ عَلَى الجَانِبِ الَّذِي ∴
بِهِ أَنْتِ مِنْ بَيْنِ الجَوَانِبِ نَاظِرُ

قال: فطلب منها جزاء على كونه ناظرًا إليها، فلو كان النظر إليها هو رؤيته لها لكان قد طلب الجزاء على لذّته ومنفعته، وما هو غرضه. ويمكن أن يقال أيضاً: إن الجزاء إنما يُطلب على ما هو فِعْلُه، لا على ما ليس بفعله. وأنشد أيضاً لبعضهم:

وَقَفْتُ كَأَنِّي مِنْ وَرَاءِ زُجَاجَةٍ ∴ إِلَى الدَّارِ مِنْ فَرْطِ الصَّبَابَةِ أَنْظُرُ
فَعَيْنَايَ طَوْرًا تَغْرَقَانِ مِنَ البُكَا ∴ فَأَعْشَى وَطَوْرًا تُحْسَرَانِ فَأُبْصِرُ /

٨٠ ظ فأثبت نفسه ناظرة في حالتي كونه مبصرًا وغير مبصر، فدل أن الإبصار غير النظر.

فاحتج المخالف للقول بأن النظر حقيقة في الرؤية بأن أهل اللغة أجمعوا على ذلك؛ وهذه دعوى غير مسلمة. قالوا: ولأن اسم النظر يزول عما عدا الرؤية عند التحقيق، ولكل واحد مما عدا الرؤية اسم يخصه. والجواب: قولهم: إنه يزول عما عدا الرؤية عند التحقيق، غير مسلّم؛ وللرؤية أيضاً اسم يخصه كما لغيرها؛ وقد بينا أن اسم النظر يزول عن الرؤية أيضاً. ويقال لهم: ظاهر استعمال اللفظ في معنى يدل عندكم على أنه حقيقة فيه، فهلّا قلتم: إن اسم النظر حقيقة في كل ما يستعمل فيه؟ بل جعلتموه مجازاً فيما عدا الرؤية. وقالوا أيضاً: إن الناس يقولون في الدعاء: انظر إلينا بعينك التي لا تنام، يعنون بذلك نظرًا تكون معه الرحمة، ويقولون: نظر الله إلى ما عليه المؤمنون من العزم والصبر، فنصرهم؛ وإلى ما عليه الكفار من العناد؛ فخذلهم، قالوا: فعلمنا أن النظر ليس بعبارة عن تحريك العين. والجواب: أما الكلام الأول فقد حرفتموه، لأن المسموع: احرسنا بعينك التي لا تنام. والذي يبين أنه غير مستعمل على ما ذكروه أنهم لو قالوا: انظر إلينا، بمعنى الرؤية لكان ذلك سؤالاً منهم أن يراهم، ورؤية الله تعالى على قول الجميع أمر واجب لا يتعلق بالاختيار، فلا يصح سؤاله. والعلماء الذين[1] يأبون كونه تعالى رائياً على الحقيقة ويفسّرون رؤيته تعالى بكونه عالماً لا يوافقون غيرهم في دعاء الرؤية، فكيف يُجمع المسلمون على هذا القول ويقصدون به طلب الرؤية، إلا أن تقولوا: إنهم يعنون به طلب الرحمة؟ وقولهم: إنهم يقولون: نظر الله إلى صبر المؤمنين فنصرهم، غير مستعمل أيضاً، وكيف يصح أن يراد به رؤية الله تعالى لصبرهم، / والصبر في الحقيقة ٨١ و
راجع إلى نفي، وهو ترك الجزع والسخط وترك الانصراف عن تحمل المشاق في الجهاد والعبادات؟ وعلى أن نصرته تعالى للمؤمنين تابعة لعلمه تعالى بجدّهم وصبرهم على القتال، وعلمه بأن ذلك ثواب لهم أو مصلحة، لا للرؤية،

---

١. الذين: الذي

فلو سُلّم أن هذا الكلام مستعمل لكان المراد به العلم دون الرؤية. وعند المخالف نصرتهم تابعة للإرادة القديمة، لا للرؤية.

واحتجوا بقول الشاعر:

نَظَرْتُ إِلَى مَنْ حَسَّنَ ٱللهُ وَجْهَهَا ∴
فَيَا نَظْرَةً كَادَتْ عَلَى وَامِقٍ تَقْضِي

وقال الآخر:

إِذَا نَظَرَ الوَاشُونَ صَدَّتْ وَأَعْرَضَتْ ∴
وَإِنْ غَفَلُوا قَالَتْ أَلَسْتَ عَلَى العَهْدِ

وقال امرؤ القيس:

نَظَرْتُ إِلَيْهَا وَالنُّجُومُ كَأَنَّهَا ∴ مَصَابِيحُ رُهْبَانٍ تُشَبُّ لِقُفَّالِ

قالوا: وحركات العيون لا تقضي على النفوس ولا تضر بالمرء. قيل لهم: وكذلك الرؤية لا تقضي على النفوس، وإنما الفاعل لذلك هو الله تعالى. فإن قالوا: إن الرؤية تؤدي إلى المحبة، والمحبة ربما تؤدي إلى الهلاك، فجاز أن ننسب ذلك إلى الرؤية، وإن كان ذلك بوسائط، قيل لهم: إذا جاز أن تنسبوا ذلك إلى الرؤية؛ وإن أدت إلى ذلك بوسائط، جاز أن تنسبوه أيضاً إلى النظر، لأن النظر تتبعه الرؤية ويتبع الرؤيةَ ما ذكرتم، وربما ينسب العرب ذلك إلى الأرجل لأن المشي ربما يؤدي إلى النظر، ثم النظر إلى الرؤية، ثم تتبع الرؤيةَ المحبة حتى تؤدي إلى شدة المحبة وإلى الهلاك، وقول امرىء القيس لا يدل إلا على أنه نظر إليها، وليس فيه ما يدل على أنه أراد الرؤية دون تحريك العين والمقابلة. ولنا أن نحتج عليهم بما احتجوا به من قول الشاعر:

إِذَا نَظَرَ الوَاشُونَ صَدَّتْ وَأَعْرَضَتْ ∴
وَإِنْ غَفَلُوا قَالَتْ أَلَسْتَ عَلَى العَهْدِ /

٨١ ظ لأنه جعل قوله: غفلوا، في مقابلة: نظروا، وغفلة الإنسان إنما تكون عن أمر يبتدئه ويفعله، وليس ذلك ههنا إلا إهمال حواسهم، وإذا غفلوا عن ذلك قالت حينئذ ما قالت.

واحتجوا أيضاً بقول النابغة الذبياني:

وَدِّعْ أُمَامَةَ وَالتَّوْدِيعُ تَعْذِيرُ   وَمَا وَدَاعُكَ مَنْ خَفَّتْ بِهِ العِيرُ
وَمَا رَأَيْتُكِ إِلَّا نَظْرَةً عَرَضَتْ   يَوْمَ النُّمَارَةِ وَالمَأْمُورُ مَأْمُورُ

أي: والذليل ذليل والتابع تابع، أي: ذللت لكِ من حبك فتبعتك نفسي طائعة، فاستثنى النظر من الرؤية فعلمنا أنه من جنسها. والجواب أن غرض الشاعر: إني ما رأيتك إلا لمحة واحدة وإلا ساعة واحدة. وفي أدعيته عليه السلام: لا تَكِلْني إلى نفسي طَرفة عين، أي: ساعة يسيرة كطرفة عين. ولو أراد الرؤية لكان كأنه قال: وما رأيتكِ إلا رؤية عرضت، وذلك لا ينبىء عن قلتها. وليس كذلك إذا قدّر الرؤية بالنظرة، والتقدير بها مشهور كما ذكرناه. وإذا كان المقصد بالبيت هو تقدير الرؤية فتقدير[1] الشيء يكون بغيره، لا بنفسه. وإن قالوا: لما قال: رؤية عرضت، والعارض هو ما قل لبثه، عُلم من ذلك قلة مقدار الرؤية، قيل لهم[2]: العارض قد يلبث أحياناً؛ وإن لم يكن لبثه كلبث ما يعرض عليه، فلا يُعلم لمكان كونه عارضاً مقدار لبثه، ولا كذلك إذا شبّه باللمحة والنظرة والطرفة. ثم يقال لهم: لو سُلم لكم أن العرب استعملوا النظر بمعنى الرؤية في بعض كلامهم لكان ذلك على وجه التوسع والمجاز، ووجه المجاز فيها أن النظر طريقها ومؤدٍّ إليها، فسميت الرؤية باسم ما يؤدي إليها، كقولنا: نكاح، فإنه في الحقيقة اسم للوطء، ثم يسمّى العقد نكاحاً لكونه مؤدياً إليه. وأمارة كونه مجازاً في الرؤية ما بينا أنه قد تُنفى الرؤية عن النظر وتُجعل الرؤية غاية له، ولو كان حقيقة في الرؤية لما صح ذلك / فيه. فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون حقيقة فيهما، فيكون اسماً مشتركاً؟ ٨٢و
قيل له: لو كان مشتركاً بينهما لما صح أن تُجعل الرؤية غاية للنظر و[يُجعل

١. فتقدير: وتقدير ٢. لهم: له.

النظر] طريقاً إليها، ولما صح أن تُنفى الرؤية عن النظر، لأنه يوهم بكون الشيء طريقاً لنفسه وغاية لنفسه، ونفي الرؤية عنه يقتضي كونه غيرًا له لا محالة.

وقال الشيخ أبو الحسين رحمه الله: إن أهل اللغة قسموا النظر إلى نظر راض ونظر غضبان على الإطلاق، فلو كان اسم النظر مشتركاً بين الرؤية وتحريك العين لما قسموا النظر على الإطلاق، بل كانوا يقولون: إن بعض النظر ينقسم، وبعضه لا ينقسم، وهو إذا كان بمعنى الرؤية. وقال أيضاً: إنه ما قال أحد: إن اسم النظر حقيقته في الرؤية، وذلك لأن الناس فسّروا النظر على أربعة أوجه، فشيوخنا أدخلوا فيه تقليب الحدقة ولم يقسموا النظر خمسة أقسام، فلو كان حقيقة في الرؤية لقسموها إلى خمسة أقسام. وإذا كان اسم النظر مجازاً في الرؤية لم يكن لهم أن يحملوا الآية إليها لإمكان تأويلها على غيره. فإن قيل: إذا لم يمكن حمل هذه الآية على حقيقتها، فهلا سوّغتم لنا حملها على الرؤية، وإن كان اسم النظر مجازاً فيها؛ لأن خطاب الحكيم متى لم يمكن حمله على حقيقته وجب حمله على مجازه؟ قيل لهم: إنا قد بينا أن أدلة العقول تحيل رؤيته تعالى، فلو وقع اسم النظر على الرؤية حقيقة لما سوّغنا لكم حمل الآية عليها، فكيف إذا لم يقع عليها حقيقة؟

فإن قيل: لو سلمنا أن النظر حقيقة في طلب الرؤية لم يستحل أن نطلب رؤيته تعالى بأبصارنا، لأن كل ما يصح أن يُرى صح أن تُطلب رؤيته بالأبصار بأن ننظر بها ونحدق بها لنرى بها ما ليس في جهة، كما يصح أن نطلب بها رؤية ما هو في جهة. ولهذا لو وجد السواد لا في محل ولا في جهة لصح أن نطلب رؤيته بأبصارنا. وإذا صح هذا لم نسلّم لكم أنه لا يصح حمل الآية على النظر
٨٢ ظ الذي هو طلب للرؤية، قيل له: / إن النظر هو تقليب الحدقة إلى جهة المرئي ومقابلتها به لنراه، وليس يصح إطلاق اسم النظر على الحاسة إلا إذا كان المطلوب بها رؤيته في جهة، وما يستحيل عليه الكون في جهة لا يصح إطلاق اسم النظر عليه. يبين ذلك أن الإنسان لو حوّل ناظره إلى جهة يمنة طلباً لرؤية زيد، وزيد في جهة يسرة، لما صح أن يقال: ينظر إلى زيد، لأن قولهم:

نظرت إلى زيد: يفيد أن نظره انتهى إلى زيد من جهة المعنى. وذلك يقتضي مسافة بين الناظر والمنظور إليه، ويكون الناظر كالقاطع لتلك المسافة إليه ليصح وصف الفعل بأنه نظر إليه، خصوصاً وقد ثبت أنه لا بد فيه من مقابلة، لأن أصل الكلمة هو في المقابلة، وهو الغرض بتقليب الحدقة إلى الجهة، وبه يتم طلب الرؤية لأن التقليب وصلة إليه، وهي الشرط للرؤية في الحقيقة، فما لا تصح فيه المقابلة يستحيل النظر إليه، فلم يصح وصف طلب رؤيته بأنه نظر إليه. وهكذا نقول في السواد لو قُدِّر لا في محل وجهة: لو صح طلب رؤيته بالبصر لما صح وصف ذلك بأنه نظر إليه.

فإن قيل: أليس قد يقال: نظرتُ إلى وجهي، إذا نظر إلى المرآة ليرى وجهه، وإن لم يقلب حدقته إلى جهة وجهه؟ قيل له: إن من يقول: إن المرآة تعكس شعاع عينه إلى الوجه فيراه لا يسوّغ إطلاق القول بأني نظرت إلى وجهي، ويوجب أن يقال: نظرت إلى المرآة لأرى وجهي. ومن يقول: إن الناظر في المرآة لا يرى وجهه، وإنما يرى فيها ما ينطبع فيها من مثال وجهه، فإنه يسوغ هذا الكلام ويقول: يجوز أن يعني بالوجه مثاله المنطبع في المرآة، وذلك تصح فيه المقابلة.

وأما الكلام في تأويل الآية فقد تأولها السلف بتأويلين، أحدهما أنها تنتظر الثواب من ربها. قال الشيخ أبو الحسين: قال قاضي القضاة[1]: روى أبو حاتم الرازي عن عبد الله / بن رجاء الهمداني[2] عن إسرائيل عن منصور عن مجاهد ٨٣ و
قال: ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ﴾ حسنة مستبشرة ﴿ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ تنتظر الثواب من ربها. وروى[3] عبد الله بن العباس الرامهرمزي في جوابات التستريين[4]

١. انظر المغني للقاضي عبد الجبار، جـ ٤، ص ٢١٢

٢. الهمداني: كذا أيضاً في المغني، ولكن الظاهر أن الصحيح هو الغداني، أي أبو عمرو عبد الله بن رجاء الغداني البصري الذي روى عن إسرائيل بن يونس الكوفي، وروى عنه أبو حاتم الرازي

٣. روى: روى عن ٤. التستريين: التسترين

عن أبي الحسن[١] أحمد بن عبد ربه قال: ح محمد بن مسلم قال: ح عبد الكريم قال: ح قيس بن الربيع عن منصور قال: سألت مجاهدًا عن قوله تعالى ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ قال: ناعمة، ﴿ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ قلت: يزعمون أنهم يرون الله، قال: كذبوا، لا يراه أحد.

قال قاضي القضاة: وروى الوليد بن أبان في تفسيره عن أحمد بن عبد الجبار العطاردي [عن أبي معاوية][٢] عن إسماعيل بن خالد بن أبي [خالد عن أبي][٢] صالح في قوله تعالى ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ قال: تنتظر الثواب من ربها. قال: وروى هشام بن عبيد[٣] الله الرازي قال: حدث جرير عن[٤] منصور في قوله تعالى ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ﴾ قال: من السرور والنعيم والغبطة ﴿ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ قال: تنتظر من ربها ما أمر لها. قال: سألت مجاهدًا فقلت: أرأيت قول الله تعالى ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ فإن ناساً يزعمون أنها تنظر إلى ربها، قال: إنه لا يراه أحد، ولكن ناضرة[٥] من الفرح والسرور، وناظرة تنتظر[٦] ثواب ربها. وروي عن يونس بن[٧] عبيد عن الحسن مثله. قال: وذلك مروي في تفسير العباس بن بزيد[٨] البحراني.

قال الشيخ أبو الحسين: وقد ذكرنا في كتاب الغُرر أن ابن أبي حية روى عمن قال بالعدل من المحدِّثين عن يحيي بن سعيد[٩] عن سعيد بن المسيب في قوله تعالى ﴿ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ قال: تنتظر الثواب من ربها، ولا يرى الله أحد. وروى أيضاً عن عبد الله بن موسى عن أبي نعيم صاحب اللؤلؤ عن الأعمش عن أبي الحسين الهمداني عن سعيد بن جبير أن نافعاً الأزرق سأل ابن عباس عن قوله تعالى ﴿ إِلَى رَبِّهَا / نَاظِرَةٌ ﴾ فقال ابن عباس: هو الذي لا ٨٣ ظ

---

١. الحسن: الحسين ٢. الزيادة عَنْ المغني جـ ٤، ص ٢١٢
٣. عبيد: عبد (والتصحيح عن المغني جـ ٤، ص ٢١٢) ٤. عن: بن (والتصحيح عن المغني)
٥. ناضرة: ناظرة (والتصحيح عن المغني) ٦. تنتظر: تنظر (والتصحيح عن المغني)
٧. بن: عن (والتصحيح عن المغني) ٨. بزيد: زيد (والتصحيح عن المغني) ٩. سعيد: سعد

شبه له ولا نظير، ولا ينظر إلى أهل النار برحمته، وأهل الجنة ينتظرون رحمته وكرامته، ولا تدركه الأبصار.

وروى عبد الله بن العباس الرامهرمزي قال: حَ أبو الحسن قال: حَ محمد بن المسلم قال: حَ عبد الكريم بن روح العفاني قال: حَ إبراهيم بن يحيي عن حسين بن عبد الله بن ضمرة عن أبيه عن جده أن عليّاً عليه السلام قال: ينظرون إليه في الآخرة كما ينظرون إليه في الدنيا، ينظرون ما يأتيهم من نعمه وإحسانه. قال: حَ أبو الحسن أحمد بن عبد ربه قال: حَ سعيد بن النعمان أبو عثمان قال: حَ عباد بن صهيب قال: حَ أسامة بن هارون عن عامر الشعبي رضي الله عنه عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه في قوله تعالى ﴿ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ قال: ينظرون إلى الله في الآخرة كما ينظرون إليه في الدنيا، ينتظرون ما يأتيهم من خيره وإحسانه. قال: وحَ أبو الحسن أحمد قال: حَ الحسن بن إسماعيل قال: حَ محمد بن يزيد الواسطي قال: حَ هشام بن عمار الدمشقي قال: حَ حفص بن سليمان أبو عمر المقرىء قال: حَ عاصم بن أبي النجود عن أبي الجوزاء عن ابن عباس في قوله تعالى ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ قال: ويلكم لا تفتروا على الله كذباً، إن الله ﴿ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ (٦ الأنعام ١٠٣) ﴾، قال ابن عباس: إلى فضل ربها ناظرة، إن القوم إنما يقولون: ننظر إلى الله ثم إلى فلان.

فإن قيل: إن النظر متى قرن به «إلى» ، لم يكن بمعنى الانتظار، قيل له: هذا خطأ، حكي عن الخليل بن أحمد أنه قال: نظرت إلى فلان بمعنى انتظرته. وقد روينا عن ابن عباس أنه قال: إن الناس يقولون: إنما أنظر إلى الله وإلى فلان. وقال الشاعر: /

وَشُعْثٌ يَنْظُرُونَ إِلَى بِلَالٍ كَمَا نَظَرَ الظُّمَاءُ حَيَا الغَمَامِ ٨٤ و

والظماء إنما ينتظرون حيا الغمام، فصح أنه أراد أنهم ينتظرون فضل هذا الرجل.

وقال آخر:

وَإِذَا نَظَرْتُ إِلَيْكَ مِنْ مَلِكٍ ∴ وَالْبَحْرُ دُونَكَ جُدْتَنِي نِعَماً

ولا يقال: فلان يجود بالنعم إلا إذا تُوقِّع ذلك منه، لا إذا رُئي. وقال آخر:

كُلُّ[١] الخَلَائِقِ يَنْظُرُونَ سِجَالَهُ ∴ نَظَرَ الحَجِيجِ إِلَى طُلُوعِ هِلَالِ

والحجيج إنما ينتظرون طلوع الهلال والسجال أيضاً تُنتظر.

فإن قالوا: إن وقوع اسم النظر على الانتظار مجاز، ولا يجوز حمل الآية على المجاز، قيل لهم: ولم قلتم: إنه يقع عليه مجازاً؟ فإن قالوا: لقلة استعماله ولاختلاف الناس في وقوعه على الانتظار إذا عدّي بإلى، قيل لهم[٢]: إن اختلاف الناس في وقوع الاسم على معنى وقلّة الاستعمال فيه لا يدل على كونه مجازاً فيه. أليس قد اختلفوا في وقوع اسم النظر على الرؤية، ثم هو حقيقة فيها عندكم؟ فإن قيل: إنكم متى تأولتم النظر على الانتظار لم يمكنكم التمسك بظاهرها في تعلق النظر به تعالى، ونحن متى حملناه على الرؤية أمكننا ذلك؛ فكنا أولى بظاهر الآية، قيل لهم: إنا قد بينا أنه لو سُلّم لكم وقوع اسم النظر على الرؤية حقيقة لم يمكن حمل الآية عليها، فكيف يمكنكم ترجيح التأويل عليها على تأويل آخر؟ وعلى أنكم تعدلون عن ظاهر الآية في حمل النظر على الرؤية من غير مقابلة، وقد بينا أن حقيقته في المقابلة، فقد تساوينا.

فإن قالوا: إنا متى حملنا النظر على الرؤية أمكن حمل الوجه على الجارحة، ومتى حملتموه على الانتظار لم يمكنكم حمل الوجه إلا على الجملة، فكان قولنا أقرب إلى الظاهر، قيل لهم[٢]: إنما / كان يصح لكم هذا الترجيح لو كان الناظر ٨٤ ظ
والرائي هو الوجه. فأما والرائي عندكم هو جزء من العين، فكيف يمكنكم دعوى الحقيقة في حمل الوجه على الجارحة؟ فإن قيل: فقد وصف الله تعالى الوجوه

١. كل: كله ٢. لهم: له

بأنها ناضرة، والنضرة[1] الحسن، وذلك صفة للجارحة دون الجملة، فكان قولنا أقرب إلى الظاهر، قيل لهم: هذا أيضاً إنما كان يصح لو كانت الجارحة هي الناظرة والرائية. فأما إذا كان الناظر في الوجه ولم يكن هو الوجه كان إضافة النظر إليه بمنزلة إضافته إلى الجملة. وعلى أنه يصح وصف الجملة بالحسن والاستبشار لمكان حسن مختص بجارحة الجملة، كما يقال: فلان كالح، وإن كان الكلوح مختصاً بالوجه كما في قوله تعالى ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ (٧٥ القيامة ٢٤) ﴾ والمراد به الجُمل.

فإن قالوا: إن النظر متى عُدّي بإلى وقرن بالوجه لم يرد به الانتظار، قيل لهم[2]: هذا خطأ لأن الشعر قد ورد به؛ قال الشاعر:

وُجُوهٌ يَوْمَ بَدْرٍ نَاظِرَاتٌ إِلَى الرَّحْمٰنِ تَنْتَظِرُ الفَلَاحَا

فإن قال المخالف: إنها تنظر إلى سماء الرحمن عند الدعاء، قيل: هذا تأويل للكلام من غير دلالة.

وقال آخر:

وَيَوْمٍ بِذِي قَارٍ رَأَيْتُ وُجُوهَهُمْ
إِلَى المَوْتِ مِنْ وَقْعِ السُّيُوفِ نَوَاظِرَا

قال المخالف: المراد ينظرون إلى الشجعان ويسمون موتاً، كما قال: أتى الموت. قيل لهم: هذا تأويل الكلام من غير دلالة.

وقال آخر:

وُجُوهٌ بَهَالِيلِ العِرَاقِ عَلَى النَّوَى إِلَى مَلِكٍ زَانَ المَعَادِنَ نَاظِرَهْ

قال المخالف: يجوز أن ينظروا إلى الملك من بعيد، لأن الناس يكونون من الملك على البعد. والجواب أنه لا يقال فيمن كان من غيره على أذرع: إنه على النوى.

---

١. النضرة: النظرة ٢. لهم: له

٨٥ و وقال بعضهم: إن النظر متى عُدّي بإلى وقرن بالوجه / واقتُصر به على مفعول واحد لم يرد به الانتظار. وهذا دعوى، وفيما ذكرناه من الشعر إبطال لقوله، لأنه قد اقتصر فيه على مفعول واحد. والذي ذكروه هو مذكور لأهل اللغة في الرؤية، فنقلوه إلى النظر لأنهم قالوا: إن الرؤية إذا كانت بمعنى الإدراك بالبصر تُعدّى إلى مفعول واحد، وإذا كانت[1] بمعنى العلم تعدّى إلى مفعولين، وهذا مباين لما نحن فيه.

وأما قولهم: إنه لا يجوز أن يكون المراد بالآية الانتظار لأن المنتظِر يكون في حسرة وغم، فالجواب[2] عنه: إنا لا نسلم ذلك على الإطلاق، فإن المنتظر إذا كان واثقاً بوصول ما ينتظره فإنه يكون مسرورًا مغتبطاً. ألا ترى من بُشر بقدوم ولده في الغد أو بُشر بولاية تصل إليه في الغد وخلعة فإنه يكون في تلك الليلة مسرورًا، وكذلك إذا كان ظافرًا لما يحتاج إليه في الحال ومنتظرًا لما[3] يحتاج إليه في الاستقبال واثقاً بوصوله إليه، فإنه يكون مسرورًا. ولهذا لا يكون من حضر مأدبة، وكان ما يحتاج إليه من الألوان في الحال موضوعاً بين يديه، وهو منتظر لخروج غيرها من الألوان، مغموماً ذا حسرة، بل يكون مغتبطاً مسرورًا. وإنما المغموم صاحب الحسرة من يحتاج في الحال إلى مطعوم أو مشروب، ثم لا يظفر به في الحال وينتظره مع ضعف رجائه في وصوله إليه. وليس حال أهل الجنة هذه، بل هم ظافرون في كل وقت لما تقر به أعينهم وينتظرون مثل ذلك في كل وقت من أوقات المستقبل.

ويقال لهم: فرؤية من يرى الله تعالى عندكم هي دائمة، أو تنقطع عنهم ثم يرونه؟ فإن قالوا: دائمة، قيل لهم: فينبغي أن يروه في حال المباضعة وغير ذلك من أحوال المداعبة والمزاح والأكل، ورؤية العظماء في هذه الأحوال تنغيص. فإن قالوا: إن رؤية العظماء في هذه الأحوال تنغيص في الدنيا دون الآخرة،
٨٥ ظ قيل لهم: فقولوا أيضاً: إن انتظار / الثواب ليس بتنغيص في الآخرة، وإن[4]

١. كانت: كان ٢. فالجواب: والجواب ٣. لما: بما ٤. وإن: فإن

كان انتظار المنافع في الدنيا تنغيصاً. وأيضاً: فمتى قالوا بدوام رؤيته تعالى بطل ما يروونه من زيارتهم لله تعالى في أوقات مخصوصة. وإن قالوا: رؤيتهم له تعالى لا تكون مستدامة، بل تنقطع ثم يرونه بعد ذلك، قيل لهم: فينبغي أن ينتظروها[١]، وذلك تنغيص خصوصاً وهي من أعظم الملاذّ عندكم. فإن قالوا: ينتظرونه ولا يكون ذلك تنغيصاً، قيل لهم: قولوا مثله في الثواب.

ويقال لهم: إن من يقول في أهوال القيامة ما تقولونه[٢] وأنها تكون عامة في الأنبياء عليهم السلام وفي المؤمنين والكفار وأن المؤمنين تختلف بهم الأحوال، فتارةً يخافون خوفاً شديدًا، وأنه ينتهي بهم الخوف إلى أن يقول الأنبياء عليهم السلام: نفسي، نفسي، فكيف يصح مع قولكم هذا أن تقولوا: إن المؤمنين ينبغي أن يعصموا في الآخرة من انتظار الثواب لأن ذلك تنغيص عليهم؟ فإن قالوا: إن المؤمنين ينتظرون ثواب الله تعالى في الدنيا، والآية خرجت مخرج البشارة، فما فائدة البشارة؟ قيل لهم: فرقٌ بين ما إذا وصلوا إلى وقت الجزاء وانقضاء ما يتقدم ذلك من موت وكونٍ في البرزخ وحساب إلى غير ذلك وندبوا بكرامة الله تعالى أن ينتظروا دخول الجنة ونزولهم[٣] في منازلهم وبلوغهم إلى ما أعدّ لهم وبين أن ينتظروه في الدنيا، فصح حصول البشارة بالأول دون الثاني. فإن قيل: لو جاز أن يقال في المؤمن: إنه ينتظر إلى الله تعالى، بمعنى أنه ينتظر ثوابه لجاز في الكافر أن يقال: إنه ينظر إلى الله تعالى، بمعنى أنه ينتظر عقابه، قيل له: هذا قياس، والمجاز لا يقاس. وعلى أن وصف المؤمنين بأنهم ينظرون إلى الله تعالى خارج مخرج التعظيم والمدح، فلم يجز إطلاقه فيمن لا يستحق ذلك.

وأما التأويل الثاني فهو أنهم ينظرون إلى ثواب الله تعالى نحو الملابس والقصور. قال عبد الله بن عباس: حدثنا أبو الحسن أحمد قال: حدثنا محمد بن المسلم قال: حـ عبد الكريم قال: حـ عبد الله بن المرزبان الشامي عن أبيه

---

١. ينتظروها: ينتظرونها ٢. تقولونه: تقولوه ٣. نزولهم: نزلوا

عن جده أن علياً رضي الله عنه قال: إلى ثواب ربها ناظرة، قال: وحدثنا أبو الحسن أحمد قال: حـ أبو محمد الحسن بن إسماعيل العجلي قال: [حـ] عمرو بن عثمان أبو محمد الشعار قال: حدثني المغيرة بن عنبسة قال: حـ
٨٦ و سليمان بن عمرو / النخعي قال: حدثني من سمع علياً رضي الله عنه يقول في قوله تعالى ﴿ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ قال: إذا جاوز المؤمنون الصراط فتحت لهم أبواب الجنة، فينظرون إلى ما أعد الله لهم من الثواب والكرامة وما يعطون من النعيم.

وحدث بإسناده عن حفص بن زيد الثقفي قال: سمعت مجاهدًا وقتادة يحدثان عن ابن عباس في قوله تعالى ﴿ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾، قال: إلى ثواب ربها ناظرة. قال: وهو قول مجاهد وقتادة. وحدث عن منصور، قال: سألت مجاهدًا عن قوله تعالى ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ﴾ قال: ناعمة، ﴿ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ قلت: يزعمون أنهم يرون الله تعالى، قال: كذبوا. أليس الله تعالى يقول ﴿ لَا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَارُ ﴾؟ قلت: فما قوله ﴿ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ قال: إلى ثواب ربها ناظرة. وحدث عن أبي بكر قال: سألت عكرمة عن قول الله تعالى ﴿ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ قال: إلى ثواب ربها ناظرة، لعلك قبلت عن اليهود، فإنهم يشبهون الله بخلقه.

واعلم أن من تأول هذه الآية على هذا التأويل يجوز أن يذهب إلى إسقاط المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه كما في قوله تعالى ﴿ وَٱسْأَلِ ٱلْقَرْيَةَ (١٢ يوسف ٨٢) ﴾ ويجوز أن يذهب إلى أن «إلى» واحد الآلاء، فيكون معناه: نعمة ربها ناظرة. فأما القول بأن «إلى» واحد الآلاء فقد ذكره أهل اللغة في كتبهم، وقيل: إنه مذكور في الجمهرة[1] وفي المقصور والممدود. فإن قيل: إنه لا يقال من نظر العين: نظرت زيدًا، وإنما يقال: نظرت إلى زيد؛ فلو كان المراد ما

١. انظر الجمهرة لابن دريد جـ ٣، ص ٥١١

ذكرتم لقال تعالى: ناضرة إلى إلى ربها ناظرة، قيل له: إنه يجوز أن يستعمل أيضاً من نظر العين بغير حرف التعدية. ثم لو صح من جهة اللغة ما ذكرتم لحملنا نَاظِرَةٌ على أنها منتظرة نعمة ربها. فإن قيل: إن الكفار ينظرون في الآخرة إلى ثواب الله لغيرهم، فلا معنى لتخصيص المؤمنين بذلك على قولك، قيل له: إنَّ نظر الكافر إلى ثواب غيره زائد في حسرته وندامته، بخلاف المؤمن، فإنه ينظر[1] إلى ثواب يصل / إليه ويعلم أنه له، فجاز أن تكون الآية بشارة له دون الكافر. ٨٦ ظ

شبهة. واحتجوا بسؤال موسى عليه السلام الرؤية في قوله تعالى ﴿ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ (٧ الأعراف ١٤٣) ﴾ قالوا: فلو كانت مستحيلة لما خفي على موسى عليه السلام استحالتها ولما جاز أن يسألها، كما لا يجوز أن يسأله أن يُريه ولدًا له أو صاحبة له، تعالى عن ذلك. فلما سألها علمنا أنه عِلمها جائزة غير مستحيلة. أجاب بعض شيوخنا البغداديين فقال: إنه عليه السلام إنما سأله آية ينظر إليها، فيعرف الله تعالى عندها ضرورة؛ فمعنى قوله: أرني، على هذا القول أي: مكّنّي من رؤيتها، كما يقول القائل: أرني ما عندك، أي مكّنّي[2] من رؤيته. ومعنى قوله ﴿ أَنظُرْ إِلَيْكَ ﴾ أي: أنظر إلى آية من آياتك، فأسقط المضاف وأقام المضاف إليه مقامه. وإنما لم يكن بد من إضمار الآية لأنه[3] عليه السلام قال ﴿ أَنظُرْ إِلَيْكَ ﴾ فإذا لم يجز أن يسأله النظر إليه تعالى لاستحالة ذلك عليه، على ما بينا، فلا بد من إضمار، وليس بأن يحملوا النظر على الرؤية لأنه مجاز فيه، لو سلّم أنه يراد به الرؤية، بأولى من أن نحمله نحن على سؤاله النظر إلى آية من آياته تعالى.

فإن قيل: إنكم متى حملتم الآية على ما ذكرتم لم يمكنكم حمل قوله تعالى: ﴿ لَن تَرَانِي ﴾ على نفي الأبد، لأنكم تقولون: إنه يعرف في الآخرة ضرورة، قيل له: إن في المتأولين للآية[4] على هذا التأويل من يقول: إنه تعالى لا يُعرف

١. ينظر: ينتظر ٢. مكني: مكنني ٣. لأنه: لانه يقال ٤. للآية: الآية

في الآخرة ضرورة، وهو شيخنا أبو القاسم. ومن سلّم العلم الضروري في الآخرة له أن يقول: إن «لن» في الآية لنفي غير مؤبّد، بل هو مقصور على الدنيا ويجوز أن ننصرف عن ظاهر اللفظ لدلالة كما في ألفاظ العموم. وحكي عن أبي الهذيل رحمه الله مثل هذا التأويل، حكوا عنه أنه قال: عذب ضرار الناس أربعين سنة بمسألتين يسألهم عنهما، يقول في إحداهما: خبّروني عن قول موسى ﴿ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ ﴾ أيّ شيء سأل موسى ربه؟ أسأله رؤية البصر؟ فإن كان سأله ذلك فليس يخلو إما أن يكون سأله ما يجوز عليه أو ما لا يجوز عليه. فإن كان سأله ما يجوز عليه فمن أي شيء تاب؟ وإن كان سأله ما لا يجوز عليه فإنما هو التشبيه. قال: والثانية، كان يقول: ما الشاهد على الحق؟
٨٧ و فإن قلت: / القرآن، قال خصمك: القرآن. وإن قلت: السنة، فإن خصمك يدّعي السنة. وإن قلت: رجالي ثقات، وهم خبروني بذلك، قال خصمك مثله، قال: حتى نشأت، فقدم علينا البصرة وأنا حدثٌ، فلقيني، وكان يقول: إن الله يُرى بلا كيف، لأنه يقدر أن يقوي البصر على أن يدركه في الآخرة. فسألني عن المسألتين، فقلت له: لم يذهب نبي الله إلى حيث ذهبت، وإنما كان نبي الله يعرف ربه في هذه الدنيا معرفة الاكتساب التي معها الخواطر والوساوس؛ فسأل ربه أن يُعرفه نفسه معرفة الاضطرار تزول معها هذه الأشياء بأن يُريه علَماً من أعلامه إذا عاينه اضطُرّ به إلى معرفته. فموسى عليه السلام سأل ربه شيئاً، وسأله إبراهيم شيئاً، فقال ﴿ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ[1] الْمَوْتَى (٢ البقرة ٢٦٠) ﴾ وسأله موسى معرفة الاضطرار، وهي لا تكون إلا في القيامة إذا حققت القيامة بجلاياها، فكانت السماء كالمهل وتشققت[2] السماء بالغمام ﴿ وَحُمِلَتِ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً (٦٩ الحاقة ١٤) ﴾ ﴿ وَنُفِخَ فِي الصُّورِ (١٧ الكهف ٩٩ وغيرها) ﴾ وإذا كانت هذه الأشياء

---

١. تحي: تحيى ٢. تشققت: شققت

اضطرت القلوب إلى معرفة الواحد القهار وزالت الشكوك، فسأل ربه أن يُريه تعالى نفسه رؤية معرفة لا رؤية لبصر، فأخبره الله تعالى أن تلك الآيات التي معها تقع معرفة الاضطرار لا تحتمل بنية أهل الدنيا، ثم قال: وسأريك ما دون ذلك، ﴿ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى فَلَمَّا تَجَلَّىٰ [رَبُّهُۥ] لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ﴾ إلى قوله ﴿ تُبْتُ إِلَيْكَ (٧ الأعراف ١٤٣) ﴾ من سؤالي إياك ما لا يجوز أن يكون في الدنيا؛ وإنما أرني شيئاً دون ذلك يدل على ذلك، فلم يقم له الجبل وخرّ موسى صعقاً. يقول العرب والفقهاء: إن الله جلّى لنا كذا وكذا مما يدل، فتجلى ربنا من غير أن يُرى إذ جعل ما يُرى دليلاً على ما لا يُرى، فهذا معنى ما سأل نبي الله ربه. قال: فذهب سعيه. قال: وسألني عن الأخرى، فقلت له: إن الله عز وجل قد دلنا على الحق من وجوه شتى من قِبل العقول ومن قبل الحواس ومن قبل الخبر / الصادق ومن قبل الإجماع، ولم يضع الله تعالى على كل مذهب دليلاً واحدًا، ٨٧ ظ بل جعل لكل واحد من ذلك دليلاً على حدة، والحق ضروب والطرق إليها مختلفة، فسل عن أي ضرب الحق شئت حتى يأتيك دليله، فانقطع وزال سعيه.

وأجاب غيرهم من شيوخنا بأنه عليه السلام إنما سأل الرؤية لقومه. بيان ذلك قول قومه ﴿ أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً (٤ النساء ١٥٣) ﴾ وقولهم ﴿ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً (٢ البقرة ٥٥) ﴾ قالوا: وإنما تاب لأنه سأل ذلك قبل أن يؤذن له في السؤال، وكان ذلك منه ذنباً صغيرًا، لأن الأنبياء عليهم السلام لا يسألون أمرًا من الله تعالى ظاهرًا إلا بعد إذن، لأنهم لو سألوه بغير إذن لم يمتنع أن لا تكون الإجابة مصلحة، فيكون فيه تنفير، ولأنه عليه السلام لما رأى الأهوال التي أظهرها الله تعالى عند سؤاله من إنزاله الصاعقة ودك الجبل حتى خر صعقاً استحضر التوبة على ما هو عادة الصالحين، فليس في الآية ما يدل على أنه تاب عن سؤاله.

فإن قيل: إنه لا يجوز أن يسأل الرؤية أيضاً لقومه إذا علم استحالتها، كما لا يجوز أن يسأله أن يُريه صاحبة له أو ولدًا، قيل له: إنا لا نقول: إن قوله ﴿ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ ﴾ هو سؤال للرؤية في الحقيقة، فيلزم ما قلتم. وإنما نقول: إنه سؤال لجواب قومه في سؤالهم الرؤية، وقد يُسأل الجواب في ذلك بمثل هذه الصورة التي أتى بها. ألا ترى أن واحدًا لو قال لغيره: إن في كمّ فلان جوهرًا، وذلك الغير يعلم أنه ليس في كمه ما ظنه، فإنه لا فرق بين أن يقول: أفي كمك جوهر؟ وبين أن يقول له: أرني الجوهر الذي في كمك، في أن غرضه في الحالين أن يأتي بجواب يتبين به لذلك السائل أنه ليس في كمه جوهر؟ بل إيراد السؤال على هذا الوجه أبلغ، لأنه قد يكون ذلك السائل مختصاً بذلك الإنسان بحيث يعلم أنه لو كان في كمه جوهر لكان أحق الناس بإراءته له، فلما أجابه بالمنع علم أنه ليس في كمه جوهر. وإذا صح أنه كان سؤالاً لجواب قومه في الرؤية سقط ما قالوه. /

وإنما لا يجوز أن يسأله: هل له صاحبة أو ولد؟ لأن السمع في ذلك ليس بدلالة، فإن من لم يعلم أنه منزه عن ذلك لا يعلم حكمته تعالى، فلا يعلم بقوله: إنه لا صاحبة له ولا ولد، نفي ذلك عنه تعالى، بخلاف الجواب في سؤال الرؤية، لأنه يصح أن يعلم حكمته تعالى مع تجويز رؤيته تعالى تجويزاً لا تشبيه فيه، فيعلم نفيها عنه تعالى بجوابه نحو قوله تعالى ﴿ لَنْ تَرَانِي ﴾. فإن قيل: الظاهر أنه سؤال للرؤية لا لجوابه[1]، وكذلك فالظاهر عن نفسه لا عن قومه، قيل: أجل، لكنا ننصرف عن الظاهر للدلالة العقلية التي تقدمت، وقد بينا أن في إضافة السؤال إلى نفسه فائدة ظاهرة، وهي[2] أنه إذا أجيب بالمنع منها على التأبيد فغيره بذلك أولى.

وجوز بعض شيوخنا أن موسى عليه السلام سأل جواب الرؤية لنفسه وأن

---

١. لجوابه: لجوابها ٢. هي: هو

يكون شاكّاً متوقفاً في ذلك. ووجهه هو[1] أنه عليه السلام إما أن يكون سأل أن يراه في جهة أو سأله رؤية لا في جهة. والأول باطل، والخصم يوافقنا عليه، والأدلة تقتضي أنه لا يجوز أن يخفى عليه عليه السلام استحالة ذلك، فلا بد من أن يكون سؤاله محمولاً على الوجه الثاني. ثم يكون له وجهان في الصحة، أحدهما أن يكون عليه السلام متوقفاً في ذلك شاكّاً فيه؛ وتوقفه في ذلك لا يمنع من علمه تعالى بكمال توحيده وتنزيهه عن التشبيه وكمال المعرفة بحكمته تعالى، لأن فقد العلم بذلك هو فقد العلم بشرط من شرائط الرؤية، وهو أن المقابلة هل هي شرط في رؤية كل ما يصح كونه مرئياً في نفسه بالحواس؟ وذلك لا يخل بالعلم بذاته تعالى ولا بشيء من صفاته وحكمته. وإذا صح ذلك وصح أن يكون السمع دليلاً في ذلك كالعقل، صح أن يؤثر عليه السلام المعرفة بذلك من جهة دليل السمع، كما أنا نتخير في طلب[2] معرفة ذلك بين أدلة السمع والعقل.

٨٨ ظ فإن قيل: فإن / كان متوقفاً في ذلك فلمَ أخّر سؤال الرؤية إلى ذلك الوقت؟ قيل له: إنه يجوز أن يخطر له بالبال قريباً من ذلك الوقت، ولم يكن خطر له بالبال من قبل، ويجوز أن يكون متوقفاً في ذلك من قبل بمدة لأن التوقف في ذلك مع تحقيق نفي التشبيه لا يضرّ. ثم لما جاء للميقات وكلّمه تعالى كان ذلك أولى الأوقات بالسؤال عما كان متوقفاً فيه، لأنه تعالى ما كان يكلّمه من غير واسطة في كل حين. فإن قيل: إنه لا يجوز أن يتوقف في ذلك مع نبوّته، قيل له: ولم لا يجوز ذلك مع أنه لا يقدح في شيء من أصول الدين؟ وعلى أن الشك شرط لصحة النظر وطلب العلم، فمتى خطر بباله في ذلك الوقت هل إذا كان تعالى مخالفاً للأشياء، هل هو مرئي في نفسه؟ وهل إذا كان مرئياً في نفسه صح أن يُرى من دون مقابلة؟ فلا بد من أن يشك لينظر في معرفة

١. هو: وهو ٢. طلب: معرفة يطلب

الحق في ذلك. فإن قيل: إذا كنتم أنتم لا تشكون في ذلك، فكيف يجوز أن يشك فيه النبي عليه السلام؟ قيل له: إنما لا نشك نحن في ذلك لأنه خطر ببالنا ذلك فاستكملنا النظر فيه، فأما النبي عليه السلام فإنما يشك فيه قبل استكمال النظر فيه، وذلك غير مستنكر على ما بينا.

فإن قيل: أليس قد قال شيخكم أبو الحسين بأن العلم باستحالة رؤية ما لا يقابلنا ولا يقابل آلة الرؤية هو علم ضروري؟ فكيف لا يحصل هذا العلم لموسى عليه السلام؟ قيل له: إنه قال: إنه يحصل لنا هذا العلم بعد الاختبار في الشاهد، ثم نعلم ذلك في الغائب بتأمل، فلا يمتنع أن يطلب موسى عليه السلام دليلاً سمعياً ليعلم ذلك بتأمله فيه. ثم يقال لهم: فلم سأل موسى عليه السلام الرؤية عندكم؟ فما اعتذرتم به عن سؤاله أمكن مثله فيما اعتذرنا به. فإن قيل: إن[1] لم يعلم أن الرؤية عليه تعالى غير جائزة في الدنيا، أو كان متوقفاً في ذلك بعد خطوره[2] له بالبال في أقرب الأوقات أو من قبل بزمان، أوقلتم: إن ذلك خطأ منه، لكنه صغير؟ / قيل لكم مثله، فلماذا تستبعدون ما ذكرناه نحن؟ ٨٩ و

وأما الوجه الثاني فهو أنه عليه السلام خطر بباله رؤيته تعالى على الوجه الذي ذكرناه، فنظر في أدلة العقل وعلم أنها مستحيلة، ثم أراد زيادة الطمأنينة بانضمام دليل السمع إلى دليل العقل، وذلك فائدة زائدة، ولهذا كثّر الله تعالى الأدلة على أصل واحد وأكد أدلة العقل بأدلة السمع، فيكون حال موسى عليه السلام في ذلك كحال إبراهيم عليه السلام في سؤاله كيفية إحياء الله تعالى الموتى بعد علمه بذلك. ولهذا لما قال تعالى له ﴿ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي (٢ البقرة ٢٦٠) ﴾ فكذلك موسى عليه السلام سأل ذلك لزيادة الطمأنينة.

وقالوا أيضاً في جملة استدلالهم بالآية: إنه تعالى قال لموسى عليه السلام

١. إن: انه ٢. خطوره: خطورها

﴿ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي ﴾، فعلق تعالى رؤيته بأمر غير مستحيل، وهو استقرار الجبل، فاقتضى أن رؤيته تعالى غير مستحيلة لأن المستحيل لا يعلق بالممكن الصحيح، لأن تعليقه به يقضي بصحته ونفي استحالته، فإذا كان مستحيلاً كان تعليقه به تناقضاً. فيقال لهم: إنه عليه السلام طلب حصول الرؤية ووجودها على قول كل من قال: إنه سأل الرؤية، فأجيب بما يقتضي نفي وجود الرؤية وحصولها بأن علق على استقرار جبل لم يستقر بل جعله دكّاً، فكان هذا بياناً مطابقاً للسؤال. ثم صحة الرؤية عليه تعالى بعد بيان نفي حصولها أو استحالتها أمر زائد على ذلك لم يقع عنه سؤال، فيُحتاج فيه إلى دليل زائد ونظر زائد. وتعليق وجود الرؤية بأمر لم يكن لا يقتضي صحتها لصحة كون ما لم يكن، لأنه ما قصد بنفيه إلا بيان انتفائها دون استحالتها أو صحتها.

وأجاب أصحابنا بأنه تعالى علّق رؤيته باستقرار الجبل في حال تحريكه إياه
٨٩ ظ وتقطيعه له، وذلك تعليق بأمر مستحيل، وهو سكونه في حال تحريكه. / فإن قيل: ومن أين أن التعليق به وقع، وليس في الظاهر ما يدل عليه؟ قيل له: ليس يخلو قوله تعالى ﴿ وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي ﴾ إما أن يدله بذلك على التوقف والتربص لرؤيته في ذلك الوقت أو دله على أن شرط رؤيته له تعالى أن يستقر الجبل بعد نظره إليه وتجلي الله للجبل. والأول باطل لأنه عليه السلام لم يره ولم يستقر الجبل، فكيف يدله بذلك على التربص لرؤيته؟ ولأنه تعالى قد دله قبل ذلك بأنه لا يراه أبدًا بقوله ﴿ لَن تَرَانِي ﴾ فلا بد من أن يدله بقوله ﴿ وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ ﴾ على معنى آخر وهو شرط الرؤية. وإذا كان شرطها هو استقرار الجبل بعد النظر وتجلي الله تعالى له، وهو في تلك الحال غير مستقر، بل متحرك متقطع، علم أن الشرط مستحيل، وهو استقراره في حال التحرك والتقطع، لأن معنى قوله ﴿ وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ ﴾ إلى قوله ﴿ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ ﴾ أي: إن استقر في حال التجلي، كما لو قال قائل لغيره: أرني الخليفة، فيقال له: لن تراه، ولكن

انظر إلى زيد فإن ثبتت[١] قدماه فسوف تراه، فلما تجلى الخليفة [و]لم تثبت قدماه، علم أنه أراد: فإن ثبتت[٢] قدماه في حال تجلي الخليفة. وتجلي الله تعالى للجبل ليس إلا تجليه لأهل الجبل بآياته، وهي تقطيعه تعالى للجبل وجعله له دكاً، إذ غير هذا التجلي لا يجوز عليه تعالى عندنا وعند المخالف. واستقرار الجبل في حال التحريك أمر محال، فصح أنه علقها بأمر محال، فكانت مستحيلة.

واحتجوا بقوله تعالى ﴿ كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ (٨٣ المطففين ١٥ ﴾ وظاهر الآية يقتضي أنهم ممنوعون عن ذاته تعالى، ولا يصح المنع من ذاته، فلا بد من أن يكون المراد: ممنوعون عن رؤية ذاته. وإذا كان الكفار ممنوعين عن ذلك دل أن غير الكفار غير ممنوعين عنها، وإلا لم يكن لتخصيص الكفار بذلك فائدة. والجواب أنه لا بد من إضمار في الآية لما قالوه من أن المنع عن ذاته لا يصح، فليسوا بأن يضمروا فيها رؤيته تعالى [بأولى من] أن[٣] نضمر / نحن فيها ثوابه وإنعامه تعالى، وليس يعلم بتخصيص الكفار بذلك أن غيرهم غير ممنوعين عنه لأن دليل الخطاب ليس بحجة، بل بدليل آخر. وعلى أن قوله ﴿ يَوْمَئِذٍ ﴾ من جهة دليل الخطاب، لو صح التعلق به، يقتضي أنهم يمنعون عن شيء لم يكونوا ممنوعين عنه في غير ذلك اليوم، وليس ذلك إلا المنافع الواصلة إليهم في الدنيا.

واحتجوا بقوله تعالى ﴿ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ (١٠ يونس ٢٦) ﴾ قالوا: روي عن السلف، منهم أبو بكر وصهيب: أن الزيادة هي النظر إلى وجه الله تعالى. قيل لهم: إنه روي أيضاً عن السلف، منهم علي وعثمان، أن الزيادة هي تضعيف الحسنات كما في قوله تعالى ﴿ لِيُوَفِّيَهُمْ أُجُورَهُمْ وَيَزِيدَهُمْ مِنْ فَضْلِهِ (٣٥ فاطر ٣٠) ﴾ وما رووه يقتضي التشبيه، فيجب رده أو تأويله على ما يوافق الأدلة. واحتج بعضهم بالآية فقال: الحسنى تنصرف إلى

١. ثبتت: ثبت ٢. أن: بأن

حسنى معرَّفة لأجل اللام، والحسنى هي الجنة، وقد ذكرها الله تعالى من قبل في قوله ﴿ وَٱللَّهُ يَدْعُوٓ إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَٰمِ (١٠ يونس ٢٥) ﴾ فيجب أن يصرف قوله ﴿ وَزِيَادَةٌ ﴾ إلى زيادة على الجنة. قالوا: والزيادة المرغب فيها قد تكون من جنس المزيد عليه وقد لا تكون من جنسه، فالتي تكون من جنسه هي إذا كان المزيد عليه محدودًا بحد أو عدد نحو أن تقول: أعطيك منًّا زعفرانًا[1] وأزيدك، فتكون الزيادة من جنس المزيد عليه. والذي لا يكون من جنسه أن تقول له: لك عليّ ضيافة وأزيدك؛ فتكون الزيادة غير الضيافة، فيجب أن تكون شيئاً لا يصغر في جنب الضيافة. فيجب أن تكون الزيادة في الآية من غير جنس الجنة والثواب لأنه ذكر مطلقاً غير محدود، وليس ذلك إلا الرؤية.

فيقال له: إن اللام كما يكون تعريفاً للعهد فقد يكون تعريفاً للجنس، فتكون الحسنى هو تعريف جنس الجزاء على الإحسان، كما قال ﴿ هَلْ جَزَآءُ ٱلْإِحْسَٰنِ إِلَّا ٱلْإِحْسَٰنُ (٥٥ الرحمن ٦٠) ﴾ وتقدُّم ذكر الجنة لا يقتضي أن تنصرف / الحسنى إليها[2] فقط، بل تنصرف إليها وإلى غيرها من النصرة في الدنيا ٩٠ ظ
على الأعداء والسعة في الرزق إلى غير ذلك. وعلى أنه لو انصرف الحسنى إلى الجنة لم يقتض ذلك أن تكون الزيادة عليها هي الرؤية، بل يجوز أن تكون هو التعظيم والتبجيل والمدح. وقوله: إن المزيد عليه إذا ذكر غير محدود كانت الزيادة من غير جنسه، غير مسلّم لأن الزيادة تقتضي كون المزيد عليه محدودًا لتتركب عليه الزيادة، فمتى لم يُذكر المزيد عليه محدودًا أو لم ينبّه على ذلك فإنه لا تُذكر الزيادة عليه. وأيضاً، فالزيادة في الوعد وفي البيع لا تكون فوق المزيد عليه. ألا ترى أن من اشترى أُشناناً بدانق لم يستزد عليه مثقالاً من مسك، ومن وُعد مثقالاً من مسك وزيادة عليه فإنه لا يزاد عليه دُرة يتيمة، وعندهم أن رؤية الله أعظم من الجنة وما فيها، وكان ينبغي أن يرد الوعد في الثواب[3]

---

١. زعفراناً: زعفران ٢. إليها: اليه ٣. الثواب: الواب

بالرؤية ويكون الوعد بالزيادة هي الجنة. وعلى أن قوله تعالى من بعد ﴿ وَٱلَّذِينَ كَسَبُوا ٱلسَّيِّئَاتِ جَزَآءُ سَيِّئَةٍۭ بِمِثْلِهَا (١٠ يونس ٢٧) ﴾ يدل على أنه تعالى أراد بالزيادة في أول الكلام الزيادة على ما يستحقونه من الجزاء على الإحسان، وذلك يقتضي أنه من جنس الجزاء، فلذلك عقبه بأن من كسب السيئات لا يزاد على جزاء إساءته، ولو اقتضى أن تكون الزيادة من غير جنس الحسنى للزمهم أن يقولوا: إن الرؤية ليست بحسنى، وذلك مما لا يقولونه.

واحتجوا بقوله تعالى ﴿ تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُۥ سَلَامٌ (٣٣ الأحزاب ٤٤) ﴾ قالوا: واللقاء في اللغة هو الرؤية. قال الله تعالى في المنافقين ﴿ وَإِذَا لَقُوا ٱلَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا (٢ البقرة ١٤ و٧٦) ﴾ أي: رأوهم. الجواب: إن اللقاء ليس هو الرؤية في اللغة، بل هو المحاذاة والمقابلة، وكذلك هذا هو معنى لقاء المنافقين للمؤمنين، أي: إذا اجتمعوا معهم. يبين هذا أنه ليس بممتنع أنه
٩١ و كان في المنافقين أضرّاء كانوا يلقون المسلمين / ودخلوا في هذا الذم، وإن لم يروا المؤمنين. ولأنه تعالى قال في المنافقين ﴿ فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقاً فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُۥ (٩ التوبة ٧٧) ﴾ الآية، ولم يرد به رؤيتهم له لأن الكفار لا يرون الله تعالى عندهم. وإنما عنى تعالى بلقاء المؤمنين إياه تعالى لقاءهم[1] لما وعدهم من الثواب والتعظيم والإكرام.

واحتجوا فقالوا: قد تظاهرت الأخبار عن النبي عليه السلام أن الله تعالى يُرى في الآخرة، وعن الصحابة أن النبي عليه السلام رآه قبل موته. فمن ذلك ما رواه إسماعيل بن [أبي] خالد عن قيس بن أبي حازم عن جرير بن عبد الله البجلي، قال: قال رسول الله صلى الله عليه: ترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر، لا تضامون في رؤيته. وروى عطاء بن السائب عن أبيه عن عمار بن ياسر عن النبي عليه السلام أنه كان يقول في دعائه: اللهم إني أسألك [لذة][2]

---

١. لقاءهم: لقاه ٢. [لذة]: الزيادة عن المغني جـ ٤، ص ٢٢٤

النظر إلى وجهك من غير [ضراء][١] مُضِرة ولا فتنة مُضِلَّة[٢]. وروى حماد بن سلمة عن علي بن زيد عن عمارة القرشي عن أبي بردة عن أبي موسى، قال: قال رسول الله صلى الله عليه: ما منكم إلا [من أحد][٣] سيتجلى له ربه يوم القيامة فيراه. وروى حماد بن سلمة عن يعلى بن عطاء عن وكيع بن حدس[٤] عن أبي رزين العقيلي قال: قلت: يا رسول الله، هل نرى ربنا؟ وما آية ذلك في الخلق؟ قال: أليس يرى أحدكم الشمس خالياً بها والقمر كذلك؟ قلنا: نعم، قال: فإنكم سترونه.

وروى الزهري عن عطاء بن يزيد عن أبي هريرة قال: قال الناس: يا رسول الله، هل نرى ربنا؟ قال: يرى أحدكم الشمس والقمر؟ قلنا: نعم، قال: سترونه ولا تضارون في رؤيته. وروى حماد عن[٥] ثابت عن عبد الرحمن بن [أبي] ليلى عن صهيب عن الرسول عليه السلام قال: أفضل أهل الجنة منزلة من يرى ربه غدوة وعشية. / وعن أبي سعيد الخدري وأبي موسى الأشعري أن ٩١ ظ
رسول الله صلى الله عليه قال: إذا كان يوم القيامة قيل لكم: من عبد شيئاً ألحق به، حتى تبقى هذه الأمة فيتجلى لهم الرب بغير الصورة التي كانوا يعرفون، فيقول: أنا ربكم، فيقولون: نعوذ بالله منك. ثم يذهب فيأتيهم بالصورة التي كانوا يعرفونها[٦]، فيخرّون له عند ذلك سجدًا.

وعن ابن عباس: إن محمدًا رأى ربه مرّتين. وعن صهيب قال: قال رسول الله صلى الله عليه في قوله تعالى ﴿ لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ ﴾ قال: إذا دخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار نادى منادٍ: إن لكم عند الله موعدًا يريد أن يُنجزكموه، إلى أن قال: فيكشف لهم عن الحجاب، فينظرون إلى الله

١. [ضراء]: الزيادة عن المغني جـ ٤، ص ٢٢٤
٢. مضلة: متصلة؛ (والتصحيح عن المغني جـ ٤، ص ٢٢٤)
٣. [من أحد]: الزيادة عن المغني جـ ٤، ص ٢٢٤
٤. حدس: جرير ٥. عن: بن ٦. يعرفونها: يعرفونه

تعالى، فما شيء أحب إليهم من النظر إلى الله، وهو الزيادة. وعن أنس بن مالك قال: سئل رسول الله عليه السلام عن هذه الآية ﴿ لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ ﴾ قال: للذين أحسنوا العمل في الدنيا الحسنى، وهي الجنة، قال: والزيادة النظر إلى وجه الله، واجب لكل نبي وصديق. وعن جابر بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه أنه قال: إن الله تعالى يتجلى للناس عامة ولأبي بكر خاصة. وعن عبد الله بن عباس وأبي أُمامة وابن عمر عن النبي صلى الله عليه أنه قال: رأيت ربي في أحسن صورة، فقال: فيم يختصم الملأ الأعلى؟ قالوا[1]: وهذه الأخبار متظاهرة كتظاهر أخبار الرجم والمسح على الخفين.

الجواب: إن رواة هذه الأخبار لا يزيدون على عشرة أنفس، فهي أخبار آحاد، وأخبار الآحاد لا يصح التعلق بها في موضع العلم، فلم تجر هذه الأخبار مجرى الأخبار عن المعجزات وإخباره عليه السلام عن الغيوب. وأيضاً، فقد روي أكثر من هذه الأخبار في التشبيه، ذكرها محمد بن شجاع الثلجي[2] وتأولها؛ فلو وجب قبول هذه للزمهم قبول ما هو أضعافها في التشبيه. وقد ذكر
٩٢ و ابن أبي خيثمة في أول تأريخه / هذه الأخبار متضمنة للتشبيه، فذكر حديثاً طويلاً عن أنس عن النبي صلى الله عليه وفيه: إذا كان يوم القيامة نزل على كرسيه من عليين، ثم قال: ويتجلى لهم، ثم قال: ويرتفع على كرسيه. وفي حديث آخر أنه يتجلى لهم حتى ينظرون إلى وجهه. وفي حديث صهيب أنه يكشف الحجاب فينظرون إليه. وفي حديث علي بن زيد وحديث عمارة[3] القرشي أنه يتجلى لهم ضاحكاً. وفي حديث جابر أنه يقول لهم: مَن تنتظرون؟ يقولون: ننتظر ربنا، قال: فيتجلى لهم ضاحكاً، قال: فينطلق بهم ويتبعونه. وفي حديث أبي هريرة: يطلع عليهم فيقولون: نعوذ بالله منك، قال: فيتوارى عنهم ثم يطلع عليهم، فيقولون: نعوذ بالله منك، قال: ثلاث مرات. وفي حديث عبد الله بن

---

١. قالوا: قال ٢. الثلجي: البلحي ٣. عمارة: عمادة

مسعود أنه يكشف لهم عن ساقه. فإن وجب قبول هذه الأخبار وجب قبولها مع هذه الزيادات: كما يجب قبولها في الرؤية، وإن وجب رد هذه الزيادات أو وجب تأويلها، فكذلك يجب مثله في الرؤية.

وقال الشيخ أبو علي: إن خبر المسح على الخفَّين رواه أربعة وعشرون من الصحابة عن النبي صلى الله عليه وما أنكره أحد، وإنما وقع التنازع في أنه هل مسح عليه السلام قبل آية المائدة أو بعدها؟ ولم ينكر أيضاً حديث الرجم أحد، وإنما لم تعمل به الخوارج لأن من مذهبهم أن ظاهر القرآن لا يُترك للرواية. وعلى أن خبر المسح وخبر الرجم يتضمنان عملاً، فيجوز قبولها لأن خبر الواحد يقبل في الأعمال، ولا يجوز قبول مثله فيما يتضمن العلم.

وقد طُعن في رواية هذه الأخبار. أما قيس بن أبي حازم فقد قيل: إنه خولط في عقله في آخر أيامه، وإنه مع اختلاطه كان يُسمع منه، فاختلط ما سُمع منه في حال اختلاطه بما سُمع منه قبل اختلاطه، ومثل هذه الرواية لا يوثق بها ولا تقبل في باب الأعمال؛ فكيف في توحيده تعالى؟ وطعن فيه أنه اشترى له جارية وكانت تضرب بالجرس، وطعن فيه أيضاً بأنه كان مبغضاً / لعلي بن أبي طالب وآل أبي طالب. وحكوا عنه أنه قال: سمعت عليّاً على منبر ٩٢ ظ
الكوفة يقول: انفروا إلى بقية الأحزاب؛ فدخل بغضه في قلبي، أو قال: ما زلت له مبغضاً بعد أن سمعت ذلك منه. وحكوا أنه روى عن عمرو بن العاص أن الرسول عليه السلام قال: إن آل أبي طالب ليسوا لي بأولياء، إنما وليّي الله وصالح المؤمنين.

وقالوا في حديث أبي موسى: روايه عن عمارة القرشي إنه مجهول، [والراوي عنه علي بن زيد][1]، وطعن أصحاب الحديث عليهما جميعاً. وكذلك قالوا في حديث أبي رزين: روايه وكيع بن حدس[2] هو مجهول. فأما حماد بن سلمة فقد

---

١. [والراوي ... زيد]: الزيادة عن المغني جـ ٤، ص ٢٤٠. ٢. حدس: حداس

قال فيه علي بن المديني[١]: كان حماد بن سلمة لا يبالي عمن روى، وقال فيه: إنه كثير الغلط، وإنه مكثر، وإن الحفاظ خالفوه. وإذا كان هذا هو قول أهل الحديث فيه، فكيف يعتمد على روايته؟ وقيل فيه أيضاً: إن ابن أبي العوجاء الثنوي كان ربيبه، فدس في أحاديثه أحاديث منكرة. وروى أبو بكر بن الإخشيد عن بعضهم قال: كنا ندخل على أبي هريرة فيقول: حدثني حبيبي أبو القاسم صلى الله عليه، ويقول: حدثني كعب؛ فنخرج من عنده، فأسمع بعض الحاضرين يضيف إلى النبي عليه السلام ما أسنده أبو هريرة إلى كعب، ويسند إلى كعب ما أسنده أبو هريرة إلى النبي عليه السلام.

قال الشيخ أبو الحسين: ويعارَضون بما رواه عبد الله بن عباس الرامهرمزي في جوابات التستريين قال: حدثني أبو محمد الفضل بن عبد العزيز قال: حـ أبو بكر بن أبي شيبة قال: حـ وكيع عن يزيد بن إبراهيم عن قتادة عن عبد الله بن شقيق[٢] عن أبي ذر قال: سألت الرسول: هل رأيت ربك؟ فقال: نور، أنّى أراه؟ وروى هذا الخبر أحمد بن يحيى الشافعي قال: أي[٣] لا أراه. كذا قال الشافعي. فإن قيل: رُوي هذا الحديث على وجه آخر، وهو أنه عليه السلام قال: نور أنا أراه، قيل له في الجواب عن هذا أن الصحيح من الرواية: أنّى أراه؟ ثم لو صحت الرواية الثانية فقد حملها بعض أصحابنا على أنه عليه السلام أراد أنه رأى نورًا، ولم ير الله تعالى، ويكون المراد بالنور الذي رآه جبريل عليه السلام. ومن حمله على هذا قال: ويدل على صحة هذا التأويل /
٩٣ و ما رواه ابن عمير بن الأحوص عن يزيد[٤] بن إبراهيم عن قتادة عن عبد الله بن شقيق قال: قلت لأبي ذر: لو رأيتُ النبي عليه السلام لسألتُه. فقال: عمّاذا كنتَ تسأله؟ قلت: أسأله هل رأى ربه. قال: قد سألته فقال: نورًا أراه؛

١. المديني: المدائني ٢. شقيق: أبي سفيان (والتصحيح عن صحيح مسلم)
٣. أي: اني ٤. يزيد: زيد

قال: فصح أنه، إن صحت هذه الرواية، فإن رؤيته عليه السلام ترجع إلى النور، فلا تكون هذه الرواية منافية للرواية الثانية، وهي: أنّى أراه؟

وقال يحي بن أحمد الشافعي: وحدثنا أبو محمد الفضل قال: حَ إسحاق بن إبراهيم قال: حَ عبد الله بن عبد الرحمن الأفطس عن المنهال بن خليفة عن أبي الزبير عن جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله صلى الله عليه: لا يرى الله أحد، لا في الدنيا ولا في الآخرة. وقد روى ابن أبي حية في كتاب من قال بالعدل من المحدثين هذا الخبر عن جابر عن النبي عليه السلام. قال: وحدثنا أبو الحسن أحمد بن محمد قال: حَ الحسن بن إسماعيل قال: حَ الفضل بن حفص أبو العباس قال: حَ عمر بن زياد عن عبد الرحمن بن ثوبان قال: حدثني ابن المبارك عن هشام عن الحسن عن[1] سمرة قال: سألنا رسول الله صلى الله عليه: هل نرى ربنا في الآخرة؟ قال: فانتفض ثم سقط، فلصق بالأرض وقال: لا يراه أحد، ولا ينبغي لأحد أن يراه.

قال: وحدثنا أبو بكر محمد بن عمران الديبلي قال: وحدثني غسان بن معاذ قال: حَ الحسن بن إبراهيم قال: كنت بمكة في حلقة سفيان بن عيينة، فجاء منصور بن عمار فسأل سفيانَ بن عيينة عن قول الله تعالى ﴿ قَالَ رَبِّ ٱرْجِعُونِ لَعَلِّي أَعْمَلُ ﴾ عملاً ﴿ صَالِحاً (٢٣ المؤمنون ٩٩–١٠٠) ﴾ فغضب سفيان وأخذ عكازته ليطعنه بها، فقالوا: يا محمد، هذا منصور بن عمار، هذا قاضي أمير المؤمنين، فمر منصور وتبعتُه فقعد إلى جانب رجل وحوله جماعة، فقال لمنصور: ما حملك على أن سألت سفيان؟ أما تعلم أنه لا يحدث بما يخالف عوامّ أصحاب الحديث؟ حدثني أبي عن أبيه عن جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله صلى الله عليه: لا تدركه الأبصار. فقلت: يا رسول الله، في الدنيا والآخرة؟ فقال لي: يا جابر، إن الله أعظم من أن يراه مخلوق في الدنيا

---

١. عن: بن

٩٣ ظ والآخرة. فسألت عن الرجل، فقيل: هذا / موسى بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي رضي الله عنهم.

وروى ابن أبي حية في كتاب من قال بالعدل من المحدثين، قال: حدثنا محمد بن شجاع عن [ابن] أبي ذئب عن محمد بن عمرو بن عطاء عن ذكوان مولى عائشة عن عائشة عن الرسول عليه السلام قال: يُؤتَى الرجل الصالح في قبره، وذكر كيف يُسأل إلى أن قال: ثم يقال له: هل رأيت ربك؟ فيقول: ما ينبغي لأحد أن يرى الله سبحانه. وحدثنا أبو الحسن أحمد بن محمد قال: حدثنا الحسن بن إسماعيل قال: حدثنا محمد بن بشر الأيلي أبو بكر البزاز قال: حدثنا إسماعيل بن محمد أبو عامر الأنصاري قال: [حدثنا] إبراهيم بن يحيى المدني عن زيد بن[1] أسلم مولى عمر بن الخطاب عن عطاء بن يسار عن ابن عباس عن علي بن أبي طالب أنه مر برجل، وهو رافع يده إلى السماء شاخص ببصره، فقال له: يا عبد الله، اكفف من يدك وغض من بصرك، فإنك لن تراه ولن تناله. فقال: يا أمير المؤمنين، إنْ لم أره[2] في الدنيا فسأراه في الآخرة. فقال له: كذبت، بل لا تراه لا في الدنيا ولا في الآخرة. أوَما سمعت الله يقول ﴿ لَا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَارَ (٦ الأنعام ١٠٣) ﴾؟ إن أهل الجنة ينظرون إلى الله كما ينظر إليه أهل الدنيا، ينظرون إلى ما يأتيهم من خيره وإحسانه.

قال: وحدثنا أبو بكر محمد بن عمران قال: حدثنا محمد بن جنيد قال: حدثنا إبراهيم بن محمد اليماني عن أبي نجيح عن عائشة قالت: من قال: إن محمدًا رأى ربه، فقد كذب وافترى على الله الكذب، ﴿ لَا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَارَ ﴾ قلت: يا أم المؤمنين، أفلا نراه في الآخرة؟ قالت: إن الله أجلّ وأعظم من أن نراه في الآخرة. قال: وحدثنا أبو الحسن أحمد قال: حدثنا[3] محمد بن مسلم قال: حدثنا عبد الكريم قال: حدثنا عثمان بن عبد الرحمن الجمحي عن قيس بن

---

١. بن: بن ابي ٢. أره: اراه ٣. قال حدثنا: بن

سعد عن طاووس عن ابن عمر قال: لو رأيتُ من يزعم أن الله يُرى في الآخرة لاستعديتُ عليه. فإن قيل: كيف يقول ابن عمر هذا، وقد روي عنه خلافه؟ قيل له: كيف يقول خلافه وقد روي عنه هذا؟ وحدثنا أبو الحسن قال: حـ محمد بن مسلم قال: حـ عبد الكريم قال: حـ [عمرو بن] أبي[1] المقدام عن أبيه قال: سألت / سعيد بن المسيب: هل رأى محمد ربه؟ قال: لا يراه ملك ولا نبي ٩٤ و
ولا تقع عليه الأوهام. قلت: أفيرونه؟ قال: لا. وحدثنا أبو الحسن قال: حـ محمد بن مسلم قال: حـ عبد الكريم قال: حـ خالد بن عبد الله بن أبي عمر قال: قلت لمحمد بن سيرين: إن هاهنا قوماً يزعمون أن المؤمنين يرون الله في الآخرة. فقال: بدعة، ما سمعت بها، ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ (٤٢ الشورى ١١) ﴾.

وأما قولهم: إن ابن عباس وأبا أمامة وابن عمر رووا عن الرسول عليه السلام أنه قال: رأيت ربي في أحسن صورة، فإنه يقال لهم: قد روى هذا الحديث معاذ بن جبل وأنس بن مالك وأم الطفيل امرأة أبي بن كعب أن الرسول عليه السلام قال: رأيت ربي في منامي، فقال لي كيت وكيت. فإن قالوا: إنا نجمع بين الخبرين فنقول: رآه في اليقظة والمنام، قيل لهم: إن المروي من دون تقييد بالمنام يتضمن من التشبيه ما يقتضي أنه لا أصل له. ثم إنا نحمل الرؤية المروية في هذه[2] الأخبار، لو صحت، على المعرفة، فما روي عنه أنه رأى ربه فمعناه أنه ازداد علماً وطمأنينة بما رأى عليه السلام من آياته العجيبة. قال الله تعالى ﴿ لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى (٥٣ النجم ١٨) ﴾ والرؤية بمعنى المعرفة مشهورة في اللغة، قال الله تعالى ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ (٢٥ الفرقان ٣٥) ﴾ وكقوله ﴿ أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ (١٠٥ الفيل ١) ﴾ والرسول عليه السلام لم ير ذلك، ومعناه: ألم تعلم ذلك علماً جليّاً كالعلم الحاصل من الرؤية؟

---

١. عمرو بن أبي: ابو ٢. هذه: هذا

وذكر ابن ابي خيثمة في تأريخه وغيره روايات كثيرة عن النبي عليه السلام وعن الصحابة في قوله تعالى ﴿ وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى (٥٣ النجم ١٣) ﴾ قال: ولقد رآه بفؤاده، ولم يره بعينه، وهذه الروايات تؤيد هذا التأويل. وفي أصحابنا من حمل الرؤية فيما روي أنه رأى ربه ليلة المعراج أنه رأى ملك الله تعالى، وهو جبريل، لأنه رآه على صورته. قال الله تعالى ﴿ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى (٥٣ النجم ٨) ﴾ الآية، وليس ذلك إلا من صفات جبريل عليه السلام، وقد نُقل ذلك عن الصحابة. روي في حديث زر بن حبيش، روى ذلك عنه الشيباني وعاصم عن ابن مسعود، في قوله ﴿ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى (٥٣ النجم ٩) ﴾ قال: رأى رسول الله جبريل عليهما السلام، له ستمائة جناح. وعن عبد الرحمن بن يزيد عن ابن مسعود في قوله ﴿ مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَى (٥٣ النجم ١١) ﴾ قال: رأى رسول الله جبريل، عليه حُلة من رفرف، قد سد ما بين المشرق والمغرب بجناحيه.

٩٤ ظ وفي حديث إبراهيم عن داود / بن[١] أبي هند عن عامر عن مسروق قال: قالت لي عائشة: يا أبا عائشة، ثلاث من تكلم بها[٢] فقد أعظم الفرية على الله العزيز، من يزعم أن محمدًا رأى ربه فقد أعظم الفرية، وكنت متكئاً فجلست فقلت: يا أم المؤمنين، انظري ما تقولين، قال الله تعالى في كتابه ﴿ وَلَقَدْ رَآهُ بِٱلْأُفُقِ ٱلْمُبِينِ (٨١ التكوير ٢٧) ﴾ ﴿ وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى ﴾ فقالت: أما هذه الآية فقد سألت عنها رسول الله صلى الله عليه فقال: إنما هو جبريل، لم أره على الصورة التي خلق عليها إلا هاتين المرتين، رأيته هابطاً من السماء سادًّا عظم خلقه ما بين السماء والأرض. انظر إلى[٣] قوله تعالى ﴿ لَا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَارَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ (٦ الأنعام ١٠٣) ﴾، وقوله تعالى ﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا (٤٢ الشورى ٥١) ﴾ الآية.

١. بن: عن ٢. بها: به ٣. انظر إلى: الا، (وفي الهامش) ظ انظر

والذي يبين صحة هذا التأويل ما روي في الحديث: رأيت ربي على أحسن صورة، والصورة وحسنها لا يكونان إلا للجسم، فصح أنه ذكر الرب وأراد ملك الرب.

فأما حديث قيس بن أبي حازم عن جرير[١] فنحمله، لو صح، على المعرفة الجلية التي تزول معها كل شبهة وريب بمنزلة معرفتنا بالقمر إذا رأيناه. فإن قيل: إن الرؤية إنما تكون بمعنى المعرفة الجلية إذا تعدت إلى مفعولين، لأن العلم يتعدى إلى مفعولين، قيل له: هذا لا يمنع من حمله على المعرفة، لأن المعرفة تتعدى إلى مفعول واحد. تقول: عرفت زيدًا، كما تقول: رأيت زيدًا. وقيل أيضاً في الجواب: إن الكلام إذا طال قام مقام المفعول الثاني. وعلى أن الرؤية بمعنى العلم، وإن كانت تتعدى إلى مفعولين، فإنه يجوز أن تورد تارة ويقتصر فيها على مفعول واحد. ألا ترى أن العلم ورد مقصورًا به على مفعول واحد؟ قال الله تعالى ﴿ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمْ (٨ الأنفال ٦٠) ﴾ الآية، وقال تعالى ﴿ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي (٥ المائدة ١١٦) ﴾ الآية، فلم يتعد إلى مفعولين.

فإن قيل: إن الخبر خرج مخرج البشارة للمؤمنين، فلا يصح أن يُحمل على المعرفة، لأنهم يعرفون الله تعالى في الدنيا، قيل له: إن المؤمنين يعرفون الله في الدنيا بكلفة ومشقّة / معرفة مكتسبة بنظر، وفي الآخرة يعرفونه بما يظهره تعالى ٩٥ و
من أفعاله التي تزول عنها كل شبهة وريب معرفةً مكتسبة، أو يضطرهم إلى معرفته، فيعلمونه ضرورة علماً جليّاً بمنزلة العلم بالمرئيات. وبين الحالين بون بعيد، فجاز أن يبشروا بتلك المعرفة المفارقة لهذه المعرفة في الكُلف والمشاقّ ودفع الشبه. فإن قيل: إن الكفار يعرفون الله في الآخرة ضرورة كالمؤمنين، فكيف يكون الخبر بشارة للمؤمنين خاصة؟ قيل له: إن معرفة المؤمنين به تعالى معرفة جلية ظاهرة بمن يريد إكرامهم وتعظيمهم، فتكون زائدة في سرورهم

---

١. جرير: جابر

وفرحهم، ومعرفة الكفار به تعالى معرفة جلية بمن يريد عقابهم والاستخفاف بهم، فتكون زائدة في غمومهم وحزنهم، بمنزلة عبدين مطيع وعاص آبق من سيده عرفا قُرب سيدهما منهما، فإنه تكون هذه المعرفة منهما زائدة في سرور أحدهما وغموم الآخر، فجاز أن ترد البشارة بهذه المعرفة للمؤمن خاصة دون الكفار.

وقد كان شيخنا أبو الحسين رحمة الله عليه انتهى إلى هذا الموضع من كتاب التصفح: فاختار تعالى له الانتقال إلى رضوانه وجنانه إن شاء الله تعالى، وانقطع التصنيف بوفاته رحمه الله، وحُرمنا الاستعانة بخواطره وتحصيله[1] للأصول العويصة الدقيقة. ونحن من بعد إن شاء الله نتكلم فيما بقي من أصول التوحيد ونصل به أبواب[2] العدل، ونستعين ونعتمد في تحصيل المعتمد في كل مسألة ترد على ما استفدناه مما حصله في كتاب التصفح وعلى ما يرزقنا الله تعالى من الخواطر الصائبة وعلى الاستعانة بكتب سائر أصحابنا رحمهم الله تعالى.

قال بعض أصحابنا رحمهم الله تعالى: الذي يبين صحة هذا التأويل ما روي في بعض روايات هذا الحديث: لا تضارون في رؤيته، أي لا تلحقكم مضرة ومشقة في معرفته تعالى. وذلك إنما يتصور في المعرفة دون الرؤية، لأن الرؤية عندهم مخلوقة في العبد، لا يلحق العبد فيها مشقة، وعندنا هي موجَبة عن كون الحي حياً، ولا تتصور فيها / أيضاً مشقة، وإنما المعرفة هي التي تلحق ٩٥ ظ
فيها المشقة بما نلقاه من مشاقّ الاستدلال ودفع الشبه. فإن قيل: روى أبو شهاب عبد الله بن نافع الخياط عن إسماعيل بن أبي أبي خالد[3] عن قيس عن جرير عنه عليه السلام: لترون ربكم عياناً، الحديث، وهذا يمنع من أن يكون المراد به العلم، قيل له: إن يحيى القطان قال: لم يكن أبو شهاب الخياط بحافظ، ولم يرض يحيى أمره، وليست الرواية مشهورة في أخبار الآحاد: فيجب

---

١. تحصيله: تحصله ٢. أبواب: بواب ٣. خالد: خلف

ردها، وإن كانت تحتمل التأويل لأن العيان يستعمل في العلم كالرؤية. يقال: رأيت هذا الأمر وعاينته، فيكون قوله: عياناً، تأكيدًا[١] للعلم الذي أثبته بقوله: ترون ربكم.

فصل في إبطال قول مَن قال: إنه تعالى يُرى بحاسة سادسة

حكي عن ضرار القول بالمائية على ما تقدم القول فيها، وحكي عنه القول بحاسة سادسة. قال: إنه تعالى يُرى بحاسة سادسة على المائية التي لا يعلمها إلا هو. ويمكن أن يستدل في إبطال قوله بما أبطلنا به قوله في المائية، وهو أن ما لا يعلم بنفسه، ولا طريق إلى العلم بثبوته، فإن تجويز ثبوته يؤدي إلى إبطال العلوم الضرورية والمكتسبة، ولا ينفصل ثبوته من نفي ثبوته، ولا ينفصل تجويز واحد مما زاد عليه من ذلك. ومعلوم أن الحاسة التي قدّرها لا تعلم بنفسها، ولا طريق إلى العلم بها، لا من جهة العقل ولا من جهة السمع. أما العقل فهو إما موجِب عنها أو موجب لها، وكل ذلك منتفٍ، وأما السمع فلو كان لظفر به من استقصى الطلب.

ولقائل أن يقول: إن الحاسة التي قدرها مما يصح أن تعلم بنفسها إذا وجدت، لأنها جسم مخصوص، والجسم يُعلم بنفسه، فليس ما قدره من القبيل الذي يمكن نفيه بهذه الطريقة. فإن قيل: فعلى هذا ينبغي أن لا يبطل قوله بالمائية لأنه قدرها معلومة بنفسها؛ لأنه زعم أنه تعالى يُرى عليها بحاسة سادسة، قيل له: إنا سنبين بطلان القول بالحاسة السادسة، فنبين أن ما قدره له تعالى من المائية ليست معلومة بنفسها، وأنه لا طريق إلى العلم بها، فيبطل القول بها. والذي يدل على بطلان / القول بحاسة سادسة أن تجويزها يؤدي إلى

١. تأكيدًا: تاكيد

الجهالات، وما أدى إلى الجهالات فتجويزه باطل. وإنما قلنا ذلك لأن تجويزها يؤدي إلى الجهالات من وجهين، أحدهما أن تجويز رؤية القديم بها يقتضي تجويز رؤية الأصوات والطعوم والروائح بها، ويقتضي تجويز حاسة سابعة تسمع بها الأجسام والألوان ونلمس بها الأصوات وتذاق بها الأصوات وتسمع بها الحرارة والبرودة، بل حاسة ثامنة يلمس بها القديم ويسمع بها ويذاق بها إلى ما أشبه غير هذا من الجهالات. وأما الوجه الثاني من إلزام الجهالات فبأن يقال: إنك متى جوزت حاسة غير هذه الحواس المعقولة تدرك بها مدركات ليست مدرّكة بهذه الحواس، فجوز أيضاً مدركات ثانية لا تدرك بهذه الحواس غير ذات القديم لا طريق لنا إلى إدراكها والعلم بها لفقدنا تلك الحاسة. ومتى لزمك تجويز ذلك فجوّز موانع من إدراك بعض المدركات بهذه الحواس المعقولة مدركة بتلك الحاسة التي جوزتها[1]، وفي ذلك لزوم الجهالات التي ألزمناها القائلين بالإدراك.

فإن قيل: أليس الأكمه قد فقد حاسة البصر، فليس يلزمه لتجويز المرئيات التي لا طريق له إلى رؤيتها وإلى العلم بها الجهالات التي ألزمتمونا؟ فما أنكرتم من مثل ذلك فيمن جوّز الحاسة السادسة؟ قيل له: إن الأكمه إنما لا تلزمه الجهالات التي ألزمناهم لأن تجويزه للمرئيات لا يقتضي عليه تجويز موانع مما يدركه بما عنده من الحواس، بل الموانع التي يعقلها الرائي للمرئيات من سماع الأصوات والملموسات وغيرهما فإنه يعقلها الأكمه، فلم يؤدّ تجويزه للمرئيات إلى فساد ما عنده من العلوم. وليس كذلك تجويز الرائي بهذه الحاسة لحاسة سادسة، لأنه يؤدي به تجويزها إلى الجهالات من الوجه الذي بيناه.

دليل، وهو أنه لا يخلو إما أن يرى بهذه الحاسة رؤية موافقة للرؤية بحاسة العين أو يرى بها رؤية مخالفة للرؤية بالعين. فإن قيل / بالثاني لم يصح، لأنا لا نعقل الرؤية إلا ما نجده عند رؤية الأشياء، وما لا يُعقل لا يجوز إثباته. ونعني

---

١. جوزتها: جوزناها

بقولنا: لا نعقل، هاهنا أنا لا نجد من أنفسنا أمرًا يتعلق به اعتقادنا يخالف ما نعلمه من الرؤية، ومَن أثبت هذه الرؤية لم يكن بأن يقول: إنها رؤية؛ بأولى من أن نقول: بل هو إدراك كالذي نجده عند اللمس والذوق والشم. ولأن القول بذلك خروج من مسألة الرؤية، لأن الخلاف واقع في الرؤية التي نعقلها، فمن أحال هذه على الله تعالى فقد سلّم ما نريده، وما ادعاه، لو كان معقولاً: لم يكن إثباته إثباتاً للرؤية، فكيف إذا لم يُعقل؟ فإن قال بالأول، قيل له: إن الحاسة جسم، فلم يكن بد من أن تنفصل عن سائر الأبعاض ليصح أن تكون آلة للرؤية كحاسة العين، وذلك يقتضي أن تختص تلك الحاسة بالصقالة والرقة. يبين هذا أنا قد بينا أن الرؤية لا بد فيها من انطباع المرئي في العين ليصح أن نرى، ولا بد في الانطباع من الصقالة والرقة التي لهذه الحدقة. وقال غيرنا: إن الرؤية ليست[1] إلا انطباع المرئي في الحاسة. وعلى هذا يكون الإلزام أظهر، وهذا يقتضي أن تكون مخالفة تلك الحاسة لحاسة العين إما باللون أو بالسعة والضيق وأمثال ذلك، فيلزم منه أن يصح أن يُرى تعالى بهذه الحواس لو صح أن يُرى بتلك الحاسة؛ أو يستحيل أن يُرى بهذه، وهذا يغني عن القول بإثبات هذه الحاسة.

فإن قيل: فما أنكرتم أنه لما كانت تلك الحاسة مخالفة لهذه الحاسة في البنية أن يصح أن يرى بها ما لا يصح أن يرى بهذه الحاسة أو أنها لما كانت مخالفة لها ويحتاج في الرؤية بهذه الحاسة إلى شروط، وكانت تلك الشروط لا يصح حصولها في رؤية القديم، فلم[2] يصح أن يُرى بهذه، وتلك الحاسة لا يحتاج في الرؤية بها إلى شروط، صح أن يُرى بها القديم تعالى، قيل له: إن الرؤية هو أمر واحد في المرئيات غير مختلف. يبين هذا أنا نجد الرؤية عندما[3] نرى الأشياء، فلا نعقل فيها اختلافاً. وإذا كانت[4] أمرًا واحدًا، وإن اختلفت، / لم يجز ٩٧ و

١. ليست: ليس ٢. فلم: لم ٣. عندما: عنهما ٤. كانت: كان

أن نرى بتلك ما لا نرى بهذه[١]، لأن هذه آلة لرؤية المختلفات، فرؤية القديم بها، لو كان مرئياً، ليست مخالفة لرؤية غيره حتى يقال: إنها تحصل له مخالفة لهذه. وقد بينا فيما تقدم أنه لم تتعذر رؤيته تعالى بهذه الحاسة لفوات شرط من شروط الرؤية بها، بل لأنه يستحيل كونه مرئياً في نفسه، ولو صحت رؤيته لوجبت رؤيته بهذه الحاسة من غير شرط. فسقط قول السائل: إنه يُرى بتلك الحاسة من غير شرط؛ لأنه لو صح أن يُرى لوجب أن يرى بها من غير شرط أيضاً، فصح أنه لا معنى للحاسة السادسة.

وذكر قاضي القضاة رحمه الله هذه الدلالة؛ ثم قال: فلما علمنا أن اختلاف هذه الحواس في الضيق والسعة والصغر والكبر والزرقة والشهولة لا يؤثر في اختلاف ما نرى بها، علمنا أن ذلك لكونها حاسة الرؤية، فلم يجز أن نثبت حاسة مخالفة لها نرى بها ما لا يصح أن نرى بهذه، كالقُدر لما اختلفت ولم يكن لاختلافها تأثير في اختلاف مقدوراتها، علمنا أن ذلك لكونها قدرًا، ولم يجز إثبات قدرة مخالفة لهذه القدر يصح بها ما لا يصح بهذه القدر، كذلك هاهنا. وهذا التعليل الذي ذكره لا حاجة إليه[٢] في هذه الدلالة لأنها ليست بعلة معلومة، وقد بينا فيما تقدم أنه لا يصح أن يعلل تعذر مقدور مخالف لهذه المقدورات بهذه القدر بكونها قدرًا.

وحكى قاضي القضاة في المغني عن الشيخ أبي هاشم أنه أبطل القول بالحاسة السادسة بأنه كان ينبغي أن نجد من أنفسنا النقص لفقدنا هذه الحاسة السادسة، كما يجد الضرير النقص لفقده حاسة البصر. يبين هذا أن هذه الحاسة لو كان لها أصل لكنا محتاجين إليها في أن ندرك بها ما يصح أن يدرك بها فنعلمه[٣]؛ فمتى فقدناها فقد فقدنا ما نحتاج إليه من العلم بما يدرك بها، فصار
٩٧ ظ حالنا إذا فقدناها كحال الضرير إذا فقد البصر. قال: ولسنا / نعني بالنقص

١. بهذه: بهاذه ٢. إليه: به اليه ٣. فنعلمه: فنعلمها

العلم بأنه ليست لنا تلك الحاسة، بل[١] نرجع بذلك إلى ما يحصل عليه المرء من اختلال حاله الذي فقد الأمر الذي لو وجده لتوصل به إلى منافعه أو دفع المضار عنه، فليس لأحد أن يقول: إنكم عولتم في ادعاء هذا النقص على العلم بأنه ليست لنا حاسة سادسة، وهذا العلم حاصل لنا لا محالة.

ولقائل أن يقول: إن الأكمه إنما يتصور النقص في نفسه إذا تصور حاسة العين وأنه فقدها، وإنما يجد النقص من نفسه إذا علم أن للأحياء منا حاسة رؤية وأنه[٢] فقدها. فكذلك يجب أن يقال فيمن تصور الحاسة السادسة: فإن كان متصورًا لها فقط فلا بد من أن يكون متصورًا للنقص، وإن قطع عليها فلا بد من أن يعتقد نقصاً[٣] لفقدها بنفسه[٤]. فله أن يقول: إنما لا تجدون النقص من أنفسكم لأنكم تعتقدون نفي هذه الحاسة، فحالكم كحال الأكمه إذا لم يتصور الحاسة الخامسة.

وقرّب[٥] قاضي القضاة هذه الدلالة فقال: قد بينا أن العلم بالمدركات من كمال العقل وأن الاستدلال يفتقر إلى تقدم كمال العقل، فلو كان في المقدور حاسة سادسة ندرك بها ما لا ندرك بهذه الحاسة لكان كمال العقل مفتقرًا إلى إدراك ما يدرَك بها والعلم به[٦]، ولوجب على الحكيم أن يخلق تلك الحاسة بمن يريد تكليفه ليكمل عقله أو يخلقها[٧] لبعضهم؛ فيخبر غيره بما يدركه بتلك الحاسة، فيحصل العلم به لغيره كما يحصل العلم بالألوان للأكمه بالإخبار. فلما لم يخلق الحكيم تلك الحاسة وكمل العقل من دون أن يدرك بها علمنا أنه لا أصل لها. وأيضاً، فلو كنا لا تكمل عقولنا من دون أن ندرك ما يدرك بتلك الحاسة، أو من دون العلم بما يدرَك بها بالإخبار، لكنا نجد النقص من أنفسنا بفقد ذلك كما يجده من فقد واحدة[٨] من الحواس المعلومة.

---

١. بل: بله ٢. وأنه: او انه ٣. نقصاً: نقص ٤. بنفسه: تنسه
٥. وقرب: وقرن ٦. به: بها ٧. أو يخلقها: ويخلقها- ٨. واحدة: واحد

ولقائل أن يقول: أيقف كمال العقل على أن يخلق تعالى الحي على صفة لا
٩٨ و يستحيل / أن يدرك معها المدركات، وإن لم يدركها، أو يقف على أن يخلقه[١]
على صفة يصح معها أن يدرك المدركات على معنى أن يخلق له الحواس التي[٢]
يدرك بها جميع المدركات ويخلق المدركات كلها، وإن لم يدركها، أو يقف على
أن يخلقه على هذه الصفة ويدرك من كل جنس شيئاً من جميع أجناس
المدركات أو يدرك بعضها ويختص بالبعض؟ فإن قال بالأول، قيل له: فتلك
الصفة هو أن يخلقه حيّاً لأن نفي استحالة كونه مدركاً يقف على كونه حيّاً
فقط. وإذا صح كمال العقل معه لم يجب أن يخلق له حاسة، فضلاً عن أن
يخلق له الحاسة السادسة. وإن قال بالثاني، قيل له: فيجب إذا خلق له
الحواس من دون أن يدرك بها شيئاً من المدركات أن يكمل عقله من دون إدراك
شيء منها، وأنت أوجبت إدراك المشاهدات ليحصل كمال العقل به. وإن قال
بالثالث، قيل له: إنك جوزت في مقدور الله تعالى ألواناً لم يخلقها وقلتَ: إن
أجناس الألوان ينبغي أن لا يكون لها حصر كأجناس الأكوان، وكذا هذا في
أجناس الطعوم، وما لم يخلقه الله تعالى من أجناس الألوان والطعوم لم يدركها
أحد من العقلاء ولا أخبروا بها، وكملت عقولهم من دون ذلك. فلم يبق إلا أن
تقول: إن الشرط في كمال العقل هو أن يدرك بعض أجناس المدركات، وإن لم
يدرك الكل. قيل له: فهذا حال من لم يخلق له الحاسة السادسة، فجوّز كمال
العقل من دون أن يدرك ما يصح أن يدرك بتلك الحاسة. فإن قالوا: الشرط في
كمال العقل هو أن يخلق له الحواس التي يصح أن يدرك بها جميع أجناس
المدركات وأن يدرك بها بعض الأجناس، وليس هذا حال من لم يخلق له
الحاسة السادسة، لأنه لم يخلق له الحواس التي يصح أن يدرك بها جميع
أجناس المدركات، قيل له: ولم وجب ذلك، وما الفرق بين أن لا يخلق له

١. يخلقه: يخلق ٢. التي: الذي

٩٨ ظ بعض الحواس / التي يصح أن يدرك بها بعض المدركات أو أن لا يخلق له بعض أجناس المدركات؟ فإنه في الحالين لا يصح أن يدرك بعض أجناس المدركات، بل لو كان الشرط في كمال العقل أن يصح أن يدرك جميع أجناس المدركات لكان فقد بعض أجناس المدركات أولى بأن يؤثر في كمال العقل من فقد بعض الحواس التي يصح أن يدرك بها بعض المدركات، لأن استحالة الإدراك بفقد المدرَك آكد من استحالته بفقد بعض الحواس، لأن الحاسة شرط في الإدراك، والمدرك متعلق الإدراك، وليس يُعقل إدراك من دون مدرَك ويُعقل من دون حاسة. ألا ترى أن الله تعالى يدرك جميع المدركات من دون حاسة؟

فإن احتج ضرار بأنه لما دلت الدلالة على أنه تعالى يُرى من حيث هو قائم بنفسه، ولم يجز أن يُرى بهذه الحاسة لأنه لا يُرى بها إلا ما كان في مكان وإلا ما كان من جنس الألوان، ولم يصح أن يُرى بشيء من سائر الحواس، لم يبق إلا أن يرى بحاسة سادسة: فالجواب[١]: إنا قد بينا فيما تقدم أنه لم تدل دلالة على كونه تعالى مرئياً، وبينا أن المصحح للرؤية ليس هو كون الشيء قائماً بنفسه على الجملة فبطل قوله: إنه لا بد في رؤيته من حاسة سادسة.

وذكر الحسن بن موسى النوبختي في كتاب الآراء أنه حكي عن ضرار أنه قال: إن معنى قولي: إنه لا بد من حاسة سادسة، أن الله تعالى يقوّي العين يوم القيامة، فيُرى بها القديم على غير ما يرى بها المحدثات. ثم ألزمه النوبختي على هذا أن يجوّز أن يقوي تعالى حاسة اللمس، فيلمس بها القديم على غير ما يلمس بها المحدثات. ونحن نقول له: ما تعني بقولك: إنه يرى بها القديم لا على الوجه الذي يُرى بها المحدَث؟ إن عنيت به أنه يُرى بها قديماً كما يرى بالعين المحدَث، لم يصح، لأن الرؤية لا تتعلق بقدم ولا حدوث. وإن عنيت به أنه

١. فالجواب: والجواب ـــ.

يُرى بها على حقيقته، قيل لك: كل ما يرى بالعين يرى على حقيقته. وإن عنيت به أنه يُرى بها على [غير] الشروط التي يُرى عندها المرئي بهذه العين، قيل لك: إن قوة البصر لا تأثير لها[١] في الرؤية إلا[٢] على الشروط المعهودة. ألا ترى أن حواس الرؤية تختلف في القوة ولا تختلف في شروط الرؤية؟ والله أعلم.

تم الكلام في الرؤية. /

١. لها: له ٢. إلا: لا، (وعلى الهامش) اظنه الا

باب في معنى وصفنا لله تعالى بأنه واحد، ومعنى التوحيد

بسم الله الرحمن الرحيم.
ذكر الشيخ أبو هاشم رحمه الله أن التوحيد في اللغة هو جعل الشيء واحدًا، كالتحريك فإنه اسم لما يصيّر به الجسم متحركاً، يقال وحّده توحيدًا كما يقال حرّكه تحريكاً. ثم يطلق في العرف على الخبر والعلم، فيقال فيمن وصف الله تعالى بأنه واحد: إنه وحّده ويوصف قوله بأنه توحيد، وكذلك يقال في العلم بأنه تعالى واحد بأنه توحيد، ولذلك يوصف العالم بذلك بأنه موحِّد. فعلى هذا يكون قول القائل: لا إله إلا الله، توحيدًا.

وحكي عن عبّاد أن قول: لا إله إلا الله، ليس بتوحيد، قال: لأنه لو كان توحيدًا لوجب استدامته، لأن التوحيد يجب مستداماً. قال: ولأنه لو كان توحيدًا لكان أفضل من العبادات كلها، لأن التوحيد أفضل العبادات. وهذا الذي ذكره لا وجه له لأنه يجوز أن يجب التوحيد مستداماً إذا أريد بذلك العلم، وهذا لا يمنع من أن نطلق قولنا «توحيد» على الخبر أيضاً. ولأن قول: لا إله إلا الله، قد يوصف بأنه أفضل من العبادات إذا أريد به أنه يقع به الانفصال والتبرؤ من الشرك ويثبت لقائله أحكام الإسلام، ومن حيث أن

هذا الإقرار شرط في الحكم بصحة عبادات من يتمكن من هذا الإقرار. فأما العبادات التي تشتمل على هذا الإقرار كالصلاة والحج فلا يمكن أن يقال: إنه أفضل منها، لأن فيها هذا التوحيد وغيره من العبادات. فأما إذا قيل: إنه أفضل من هذه العبادات، وأريد به أن تقديمه شرط في الحكم بصحتها لم يبعد.

ثم المتكلمون من أصحابنا يطلقون اسم التوحيد على العلم بأنه تعالى لا يشاركه فيما يوصف به على الحد الذي يوصف به غيره. وهذا يُجمع به جميع العلوم التي يسمّونها علوم التوحيد، نحو العلم بإثباته تعالى وإثبات صفاته ونفي ما لا يجوز عليه من الصفات والعلم بأنه / لا ثاني يوصف بصفاته على الحد الذي ٩٩ ظ يوصف بها. وربما يشرطون وصف هذه العلوم بأنه توحيد بالإقرار بمعلومها ويقولون: إن مَن علم ذلك وجحده لا يوصف بأنه موحِّد، ولا توصف علومه بأنه توحيد. هذا إذا قُصد بقولنا «موحد» المدح، فأما إذا أريد به الإخبار بذلك لم يمتنع إطلاق الوصف فيه بأنه توحيد، إلا أنه إذا أوهم المدح فلا بد من التقييد. فأما وصف اعتقاد المتقلد لهذه الأصول بأنه توحيد فلا شبهة في أنه لا يوصف بذلك على جهة المدح ولا يوصف بأنه موحِّد على جهة المدح. فأما على جهة الإخبار بأنه يعتقد ذلك فغير ممتنع، كما يخبر عن إقراره بوحدانية الله تعالى بأنه توحيد. وكذلك وصف علم الفاسق وإقراره بذلك ينبغي أن يجري على هذا؛ ومتى أوهم المدح فلا بد من بيان وتقييد.

وإذا صح ما ذكرنا فاعلم أن شيوخنا رحمهم الله يصفون الله تعالى بأنه واحد ويعنون به أحد معان[1] ثلاثة، أحدها أنه ذات واحدة لا يجوز عليه التجزؤ والتبعيض كما يصفون الجوهر بأنه واحد، قالوا: وهذا لا يطلق عليه تعالى على جهة المدح لأن غيره يوصف بذلك. وثانيها أنه لا يشاركه فيما يوصف به من صفاته على الحد الذي يوصف بها غيره، ويقولون على هذا المعنى: إنه لا

---

١. معان: معاني

ثاني له تعالى. وثالثها أنه إله واحد، أي هو المستحق للعبادة وحده لا يشاركه في ذلك غيره. قال الله تعالى ﴿ وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ (٢ البقرة ١٦٣) ﴾ وبهذين الوصفين يُمدح تعالى.

وذكر الشيخ أبو علي رحمه الله تعالى أنه تعالى يوصف بأنه واحد ويراد به واحد في القدم، لا قديم سواه. فأما وصفه تعالى بأنه واحد على جهة العدد فما ينبغي أن يطلق فيه تعالى، لأنه لا يطلق إلا على ما له أمثال وهو أحد تلك الأمثال، أو يوهم ذلك. ولا يجوز إطلاق ما يوهم تشبيهه تعالى بغيره، ولذلك لا يطلق فيه تعالى ثاني غيره أو ثالث ثلاثة أو رابع أربعة، ولا أنه ربع غيره ولا خمسه، ولا يقال فيه: إنه بعض غيره، لِما بيّنا أنه يفيد تشبيهه بغيره.
ولذلك لا / يقال: زيد ثاني الكلب أو ثالث ثلاثة أو رابع أربعة ثلاثة منها ١٠٠ و
كلاب، ويُعد ذلك إذا قيل فيه شتماً لما بينا[1] أنه يفيد أنه[2] من جنس الكلاب. فأما قوله تعالى ﴿ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَىٰ ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ (٥٨ المجادلة ٧) ﴾ فمعناه أنه تعالى عالم بسر الثلاثة والأربعة كأنه رابعهم أو خامسهم. فأما وصفه تعالى بأنه أحد في مثل قوله تعالى ﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (١١٢ الإخلاص ١) ﴾ فإنه يفيد أنه واحد على جهة المبالغة؛ وقيل: أصل أحد وحد، فقلبت الواو همزة. قالوا: ووجه المبالغة فيه أنه إذا قيل: فلان لا يقاومه واحد، احتمل أن يقاومه اثنان؛ وإذا قيل: لا يقاومه أحد، كان نفياً على العموم. وإذا كانت الآية مدحاً له تعالى وجب حمل ذلك على أنه لا شريك له في صفاته تعالى[3]، أو يكون بأنه واحد في الإلاهية.

وإذا صح ما ذكرنا فلا بد من أن ندل على أنه تعالى لا مثل له فيما يختص به من الصفات على الحد الذي يستحقها، ويدخل في ذلك أنه لا قديم سواه.

---

١. لما بينا: لما: (وفي الهامش) خ لم سا

٢. يفيد أنه: يفيد (وفوق السطر) ظ انه ٣. تعالى: المنى

وينبغي إذا أردنا الدلالة على أنه تعالى لا يشاركه في صفاته على الحد الذي يستحقها غيره أن نقدم عليه الدلالة على أنه لا قديم سواه تعالى وأنه، لو شاركه في القدم غيره، لوجب أن يشاركه في سائر صفاته الذاتية، ولو شاركه فيها غيره لأدّى إلى محال، وما أدّى إلى محال فهو محال. فيتم القول بذلك على أنه لا يجوز أن يشاركه في صفاته تعالى سواه.

ويتبين بذلك أنه لا قديم سواه. وإذا تبين ذلك تبين أنه تعالى لا يجوز على ذاته التجزؤ وأنه ذات واحدة من حيث أنه لو كان ذا أبعاض لكانت أبعاضه قديمة، فكان يجب أن تكون لكل بعضٍ صفات الجملة، وذلك يؤدي إلى محال. وإذا تمت هذه الجملة فإنه يتم القول في التوحيد. ويشمل ذلك جميع ما يفيده قولنا فيه تعالى: إنه واحد، على ما ذكرنا، وهو أنه يفيد أنه لا يجوز على ذاته التجزؤ وأنه لا يشاركه في القدم ولا في سائر صفاته الذاتية سواه، وأنه منفرد باستحقاق الإلٰهية، لا إله سواه، من حيث تختص بكونه قادرًا عالماً حيّاً لذاته تعالى، على ما نفصله إن شاء الله تعالى. /

١٠٠ ظ باب الدلالة على أن الله تعالى قديم وحده لا قديم سواه

اختلف الناس في ذلك، فذهب شيوخنا رحمهم الله إلى أنه لا قديم إلا الله تعالى. وذهب غيرهم إلى إثبات قدماء سوى الله تعالى، ثم اختلفوا، فمنهم من أثبت قدماء قائمة بذاته تعالى؛ ومنهم من أثبت قدماء قائمة بأنفسها. فالأول هو مذهب الكُلَّابية والأشعرية[١]، فإنهم ذهبوا إلى أن صفات الله تعالى قديمة، نحو قدرته وعلمه وحياته وإرادته وسمعه وبصره إلى غير ذلك من صفاته على ما فصلنا القول في ذلك في باب الصفات، وقالوا أيضاً: إن كلامه تعالى قديم.

---

١. والأشعرية: وأما الأشعرية، (وفي الهامش) صوابه بحذف اما

وقال بذلك أيضاً قوم من أصحاب الحديث، وخالفوهم في حقيقة كلامه تعالى، على ما نتكلم عليهم في ذلك إن شاء الله تعالى. ومن الناس من يقول: إن أفعاله تعالى قديمة كصفاته، ويعنون بأفعاله هاهنا معاني قديمة قائمة بذاته لأجلها يصح منه إيجاد الأفعال، يسمون تلك المعاني الخلق والرزق تشبهاً بقول الأشعرية في كلامه تعالى وكونه متكلماً. وسنتكلم على هؤلاء إذا تكلمنا على الأشعرية في الكلام الذي يذهبون إليه لأن القولين متقاربان، والقول في الأفعال التي يذهب إليها هؤلاء كأنه مُنشأ[1] من القول في كلامه تعالى الذي تذهب إليه الكلابية والأشعرية.

وقالت النصارى بثلاثة قدماء، الأب والابن وروح القدس، وربما يفسرون كلامهم بقريب من مذهب الأشعرية؛ وإن كانوا في الحقيقة يثبتون قدماء وآلهة ثلاثة، على ما سنفصل قولهم إن شاء الله تعالى. وأما من أثبت قدماء قائمة بنفسها: فهم الثنوية، ذهبت إلى إثبات قديمين: نور وظلمة، ثم اختلفوا فيما بينهم في صفاتهما؛ وسنفصل مذاهبهم إن شاء الله تعالى. وقوم من المجوس توافقهم في إثبات قديمين لأن فيهم من قال بقدم الشيطان. ولم يذهب أحد إلى إثبات قديمين قادرين عالمين لأنفسهما حكيمين؛ ونحن نفسد ذلك أيضاً، وإن لم يذهب إليه أحد.

١٠١ و فأما الكلابية والأشعرية فقد تكلمنا عليهم في / باب الصفات، وسنتكلم عليهم وعلى من يجري مجراهم في قولهم في قدم القرآن أو قدم الأفعال. فأما من قال من أهل الدهر بقدم العالم أو من قال بقدم الطبع أو من قال من الفلاسفة بأن العالم فعل لله تعالى، وأنه قديم، فقد تقدم الكلام عليهم حين تكلمنا في حدوث العالم. ثم نتكلم بعد تمام هذا الفصل، إن شاء الله تعالى، على تفاصيل مذاهب هؤلاء الفرق.

---

١. منشأ: منشى

فأما الدلالة على أنه تعالى قديم وحده لا قديم سواه فهو أنّا قد دللنا فيما تقدم أن القديمَ قديم لنفسه وأن المشاركة في القدم تقتضي مشاركة القديمين في صفاتهما الذاتية، ودللنا على أنه لا بد من إثبات صانع للعالم قديم قادر عالم حي لذاته، فلو كان في الوجود قديم سواه لوجب أن يكون قادرًا عالماً حيّاً لذاته ولكان مثلاً له تعالى في سائر صفاته الذاتية، وذلك يؤدي إلى وجوه من المحالات على ما سنظهر تفصيل ذلك. ولولا أنا تكلمنا في هذه الفصول على التفصيل لأعدنا طرفاً من الكلام فيه، لكنه لا وجه لإعادته. فأما الوجوه المستحيلة التي يؤدي إليها كونهما متماثلين في القدم فنها ما ذكره قاضي القضاة في المغني، وهو أن اشتراكهما في القدم يقتضي اشتراكهما في كونهما قادرين لذاتيهما، ولو كان كذلك لوجب كون كل واحد منهما قادرًا على عين مقدور الآخر. وإنما يجب ذلك لأن تعلق الشيء بما يتعلق به، إذا كان ذلك من أخص أحكامه، فإنه يكشف عن ذاته أو عن صفة ذاته، وقد تقدم تمشية هذه الطريقة في باب الصفات. فإذا كان قدمهما ينبيء عن تماثل ذاتيهما أو عن اشتراكهما فيما عليه ذاتاهما[1]، فلو تغاير تعلقهما بمقدوريهما لكشف ذلك عن اختلاف ذاتيهما أو ما عليه ذاتاهما، وذلك يؤدي إلى كونهما مثلين مختلفين، وهذا محال. ومتى اتفق
١٠١ ظ تعلقهما بمقدورهما كان محالاً، لأن مقدورًا واحدًا لقادرين محال، / على ما قدمنا أدلتهم على ذلك. وقد ذكرنا فيما تقدم أن تعلق القادرين بمقدور واحد لا يستحيل، فهذه الدلالة لا تستقيم، على ما اخترناه نحن في ذلك.

وسأل قاضي القضاة نفسه فقال: ألستم تقولون: إن العلم بأن القادرين تجب صحة التمانع بينهما هو علم متقدم على النظر في أن مقدورًا لقادرين لذاتيهما هل يجب أن يتفق أو يتغاير؟ ومتى اتفق مقدورهما لم تعلم صحة التمانع بينهما، فهلا قلتم بتغاير مقدوريهما لذلك؟ وأجاب بأن ما ذكره السائل يؤيد ما ذكرناه من

---

١. ذاتاهما. ذاتيهما

أن إثبات قادرين لأنفسهما يؤدي إلى محال، وهو أن كونهما قادرين يقتضي صحة التمانع بينهما، وكونهما كذلك لأنفسهما يقتضي كون مقدوريهما واحدًا؛ وذلك يبطل صحة التمانع بينهما. فقد حصل غرضنا أن إثبات قديمين قادرين لأنفسهما يؤدي إلى محال؛ وهو[1] كون مقدوريهما واحدًا واستحالة التمانع بينهما.

ولقائل أن يقول: كان ينبغي أن تقول: إن صحة التمانع لا تقف على كونهما قادرين على الإطلاق، بل ينبغي أن تنظر في ذلك، فإن كانا قادرين لأنفسهما لم يصح التمانع بينهما، وإن كانا قادرين لا لأنفسهما صح التمانع بينهما. يبين ذلك أنه لو وقفت[2] على كونهما قادرين على الإطلاق لما جاز أن يدل كونهما قادرين لأنفسهما على أنه لا يصح التمانع بينهما، لأن هذا يقتضي أن العلم الأول كان جهلاً. وإذا صح هذا فالصحيح من جوابك أن العلم بصحة التمانع بينهما لا يسبق العلم بأن كونهما قادرين لأنفسهما لا يمنع من هذا العلم، فصح الجواب على ما ذكرته في المغني أن العلم بصحة التمانع بينهما إنما يصح [أن] يحصل إذا علم تغاير متعلقهما. فأما مع اتحاد مقدوريهما فلا، لأن مع القول باتحاد مقدوريهما يبطل العلم بصحة التمانع بينهما ويجري القادران من القول بذلك مجرى قادر واحد في أنه لا يصح أن يمنع نفسه.

وسأل أيضاً قاضي القضاة نفسه عن اختصاص الصوتين المثلين بوقتين، فقال: إذا جاز عندكم أن يتماثلا مع صحة وجود أحدهما في وقت واستحالة وجود الثاني في ذلك الوقت، فهلا جاز أن يتماثل القديمان القادران لأنفسهما، وإن صح من أحدهما من الأفعال ما يستحيل من الآخر؟ / وأجاب بأن ذلك إنما جاز في الصوتين المثلين لأن وجودهما في الوقت الذي يصح وجودهما فيه لا يرجع إلى ذاتيهما؛ وليس كذلك تعلق القادر لذاته بالمقدور، فإنه يرجع إلى ذاته، فلم يجز أن يفترق المثلان. وقد بنى هذا الفرق على ما تقدم من أصله،

١. وهو: وهو، (وفوق السطر إضافة) اما ٢. وقفت: وقف

وهو أن اختصاص ما لا يبقى بوقته هو حكم غير معلل، وقد تقدم الكلام على ذلك.

دليل. ومن الوجوه المستحيلة التي يؤدي إليها كونهما قادرين لأنفسهما ما ذكره أصحابنا من أن كونهما قديمين يقتضي كونهما قادرين لأنفسهما، وكونهما قادرين يقتضي صحة التمانع بينهما. ثم ذكر قاضي القضاة في تعليق المحيط أن كونهما قادرين يقتضي صحة التمانع بينهما وكونهما قادرين لأنفسهما يقتضي أن لا يصح التمانع بينهما، وذلك محال. وذكر في غيره من كتبه أنه إذا صح التمانع بينهما، فلو أراد أحدهما تسكين جسم في حال ما أراد الآخر تحريكه، لم يخل إما أن يوجد مرادهما، وذلك محال، أو لا يوجد مراد[1] أحدهما، وذلك محال، فلم يبق إلا أن يوجد مراد أحدهما، وذلك يقتضي أن الآخر ضعيف، ولن يكون ضعيفاً إلا وهو جسم محدَث، فتبين أن القديم لا يكون إلا واحدًا.

والذي ذكره في تعليق المحيط هو حاصل الاستحالة التي تؤدي إليها القسمة التي ذكرها في غيره من الكتب، لأنه إذا لم يصح أن يوجد مرادهما ولا أن يمتنع مرادهما ولم يصح أن يوجد مراد أحدهما دون الآخر مع كونهما قادرين لأنفسهما تعذر التمانع بينهما، فكونهما قادرين يقتضي صحة التمانع بينهما، وكونهما قادرين لأنفسهما يقتضي استحالة التمانع بينهما، وذلك محال في كل القادرين؛ فصح أن كونهما قادرين لأنفسهما يؤدي إلى أقسام كلها مستحيلة. وما أدى إلى المستحيل فهو محال، فصح أن إثبات قديم ثان[2] يؤدي إلى محال، فكان محالاً، وصح أن القديم لا يكون إلا واحدًا.

والجملة التي ذكروها تحتاج إلى بيان أمور: منها أن القديم قديم لنفسه،

١٠٢ ظ ومنها أن ما شاركه / في القدم يجب أن يشاركه في كونه قادرًا، ومنها أن كونهما قادرين يقتضي صحة التمانع بينهما، ومنها أن صحة التمانع بينهما تؤدي إلى

---

١. مراد: مراده ٢. ثان: ثاني

الأقسام المستحيلة، ومنها استحالة أن يوجد مرادهما، ومنها بيان استحالة أن لا يوجد مرادهما، ومنها بيان أنه إذا لم يوجد مراد أحدهما كان ضعيفاً، ولن يكون كذلك إلا وهو جسم محدَث، فتبين أن القديم تعالى واحد.

أما القسمان الأولان فقد بيناهما[1]. وأما بيان صحة التمانع بينهما فقد ذكر قاضي القضاة أن صحة ذلك موقوفة على كونهما قادرين على الضدين، وكل قادرين فلا بد من أن يقدرا على الضدين في الجنس، ولا يعتبر في ذلك شرط زائد نحو الاختلاف في الداعي، لأن النائمين يصح التمانع بينهما، وإن لم يكن لهما داع. وإذا صح التمانع بين القادرين للذات صح أن يقدّر بينهما. وربما يقولون أيضاً: إنه ما من قادرين إلا ويصح اختلافهما في الداعي، وإذا اختلف داعيهما صح أن يروم أحدهما إيجاد الشيء، ويروم الآخر في تلك الحال إيجاد ضده، فيثبت التمانع بينهما. ويجوز أن يكون إيجاد كل واحد من الضدين حسناً بأن يكون إيجاد السواد مثلاً لطفاً لزيد، ويكون البياض بدلاً منه لطفاً له، فلا تمنع حكمتهما عن اختلافهما في الداعي. واعلم أن أكثر اعتمادهم هو على الأول: وهو قدرتهما على الضدين، ولهذا يقولون: إن صحة التمانع بين القادرين مبنية[2] على كونهما قادرين على الإطلاق. وإنما اعتمدوا على ذلك لقولهم: إن صحة الفعل من القادر تقف على كونه قادرًا فقط، ولا يشرطون فيها الداعي. وعلى ما اخترنا نحن، وهو طريقة شيخنا أبي الحسين، أن صحة الفعل من القادر مشروطة[3] بالداعي إليه، على ما تقدم، فلا[4] بد من أن نبين أولاً صحة اختلاف القادرين العالمين لذاتيهما الحكيمين في الداعي لتتبين صحة التمانع بينهما.

فصل في الدلالة على أن القادر لا يصح منه وجود مقدوره إلا لداعٍ مخصص[1]

يدل على ذلك أن القادر / قادر على الضدين سواء، على ما نبين ذلك في باب القُدر، إن شاء الله تعالى. وإذا لم يكن لكونه قادراً مع مقدوره إلا ما له مع المقدور الآخر لم يكن بأن يوجَد أحدهما لكونه قادراً فقط أولى من الآخر، فإما أن يوجدا منه معاً في حالة واحدة، وذلك محال، أو لا بد من أمر يخص أحدهما دون الآخر ليصح منه وجود أحدهما دون الآخر، وليس ذلك إلا الداعي إلى أحدهما أو ترجُّح الداعي إليه على الداعي إلى الآخر، على ما سنبين هذا فيما بعد، إن شاء الله تعالى.

ذكر قاضي القضاة في كتاب الدواعي والصوارف هذا الفصل فاستدل للقول بأن القادر الخالي عن الداعي يصح منه الفعل بأشياء، منها أن كون القادر قادراً على الفعل قد يعرى عن الدواعي، فإذا عري منها[2] فلا يخلو إما أن يصح منه الفعل أو لا يصح منه. فإن صح منه فهو قولنا، وإن لم يصح منه نقض ذلك كونه قادراً لأن حقيقة القادر هو الذي يصح منه الفعل. فإن قيل: ما أنكرتم أن لا يصح أن يعرى كونه قادراً عن الدواعي نحو كونه عالماً أو كونه معتقداً أو ظاناً، فكيف يصح أن يقدر على ما لا يتوهمه ولا يميزه من غيره إما على جملة أو تفصيل؟ قيل له: إن القادر يجب أن يقدر على الضدين ويقدر أيضاً على أجناس غير محصورة، فلو احتاج كونه قادراً إلى كونه معتقداً لوجب أن يعتقد ما يقدر عليه من المقدورات على التفصيل، وفي علمنا بأنا لا نعلم ما نقدر عليه على التفصيل ولا نعتقده دلالةٌ على فساد هذا القول. ولهذا قد يظن الواحد منا أنه لا يقدر على حمل شيء ويعتقد

---

١. مخصص: مخصوص ٢. منها: منه

ذلك، ثم يحاول حمله فيتأتي له، فيتبين له أنه كان قادراً على حمله.

الجواب، وهو أن القادر[١] عندنا وعنده ليس هو من يصح منه الفعل على الإطلاق، بل هو الذي يصح منه الفعل على بعض الوجوه، وهذا الشرط مذكور ظاهر في كتبهم. فإذا عري من الدواعي فإنه يصح منه على بعض الوجوه بأن تقدَّر له الدواعي إليه، وذلك أمر صحيح في كل قادر / كما تقدر له ١٠٣ ظ
الآلات إذا فقدها وكان يحتاج إليها في الفعل كالواحد منا. ولسنا نقول: إن كون القادر قادراً على الفعل يحتاج إلى الدواعي، كما لا نقول جميعاً: إنه يحتاج إلى حصول الآلات له إليه، وإنما هي شرط في صحته من القادر. وليس في جواز حصول كونه قادراً على الفعل من دون الداعي إليه ما يدل على أنه يصح وجوده منه كما في الآلات.

ومنها أن الساهي والنائم قد يوجِدان الفعل من دون الداعي إليه، فصح أن الفعل يصح وجوده من القادر من دون الداعي إليه. فإن قيل: ومن أين أنه يوجِد الفعلَ مَن هذا حاله؟ قيل له: إن الواحد منا يجد من نفسه أنه قد يحرك أطرافه وهو ساه عن ذلك إذا تشاغل بغيره، ويعلم أنه يحرك أطرافه ويتنفس وهو نائم.

والجواب: إنا لا نسلم أنهما يفعلان من دون داع؛ وإذا جاز أن يفعلا لداع، وإن لم يتذكراه، فلماذا قطعتَ على كونهما فاعلين من دون داع؟ والذي يدل على أنهما يفعلان لداع أن النائم لا يتكلم إلا بما يكون جواباً مطابقاً لما يحدث به في منامه، وذلك الحدث[٢] هو رؤيا النائم، فلولا ما يظنه مما يراه في المنام، فيصير ظنه لذلك داعياً له إلى ما يتكلم به، لما جاء مطابقاً لما يظنه. ولهذا إذا انتبه فقيل له: إنك كنت تكلم بكذا، فيقول: إني كنت أرى في المنام كذا، فلذلك تكلمت بما تكلمت به، ولهذا لا ينقلب من جنب إلى جنب إلا

١. القادر: القار ٢. الحدث: الحديث

إذا تألم من لبثه مضطجعاً على ذلك الجنب، ولا يتنفس إلا لكونه مضطرًّا إلى ذلك بأنه[1] لو لم يتنفس لمات. فلو كان ما يقع منه من النفَس في حال النوم واقعاً على جهة الاتفاق لجاز أن يترك التنفس أيضاً تارة حتى يموت؛ فعلم أنه إنما يتنفس لعلمه[2] باضطراره إلى ذلك. ولهذا قد يكون مستثقلاً بالنوم فلا يعلم تألمه بكونه على أحد الجنبين، فيبقى عليه إلى أن يجد الألم في ذلك الجنب بعد انتباهه. وكل ذلك يدل على أنه لا يفعل ما يفعله في حال نومه إلا بعد علمه
١٠٤ و بحاجته إلى ذلك، / لا على جهة الاتفاق.

ومنها أن الرامي يقصد برميه الهدف، فيصيب برميه طائراً أو إنساناً، فصح أنه قد وُجد ذلك منه من دون داع إليه، ولهذا ورد الشرع بنفي القود عنه إذا قتل خطأ وإيجاب الدية على العاقلة، وورد بوجوب القيمة على النائم إذا انقلب على متاع وكسره.

والجواب أن الرامي إلى الهدف عالم بما يفعله، ومَن هذا حاله لا يصح أن يفعل عندك إلا لداع، فلو كان وجد منه إصابة الطائر أو الإنسان لا لداع فقد لزمك من ذلك ما ألزمته. وعلى أن هذا الرامي إنما لا يصيب الهدف الذي دعته الدواعي إلى إصابته، ويصيب الإنسان الذي قد صرفته الصوارف عن إصابته، لأنه لا يميز الجهة المسامتة للهدف عن الجهة المسامتة للإنسان، فيوجه نصل السهم إلى الجهة المسامتة للإنسان، وهو يظن أنها هي الجهة المسامتة للهدف، وظنه هذا هو الداعي له إلى إيجاد الأسباب المولّدة لإصابة الإنسان، ولهذا إذا عوتب على ذلك فإنه يعتذر بما ذكرناه، فصح أنه لا يوجد منه إصابة غير الهدف إلا لداع، غير أن هذا الداعي يخفى عليه، ويجد من نفسه سائر الدواعي التي تدعوه إلى خلاف ما وقع عنه ظاهرة، فلذلك قد يظن أن ذلك وقع منه من غير داع. وقد يصيب الرامي تارة الجهة المسامتة للهدف: غير أنه

---

١. بأنه: انه ٢. لعلمه: يعلمه

لا يقوى على أن يمسك يده مسدَّدة إلى الجهة المسامتة للهدف، بل تتحرك إلى جهة ما يصيبه غير الهدف لضعفه، فلذلك يتولد من اعتماده إصابةُ غير الهدف، وهذا الذي وقع منه بمنزلة المدفوع إليه، كما لو سدد يده إلى الهدف فدفعها دافع إلى غير تلك الجهة في حال إرسال السهم. وإنما كان كذلك لأنه في حال نزع القوس يسدد[١] إحدى يديه ويوجهها[٢] إلى سمت الهدف، وهي التي يأخذ بها على القوس، وينزع الوتر باليد الثانية، فيقع التمانع بين يديه لأن اليد النازعة تجذب / اليد المسددة إلى خلاف الجهة التي يسددها إليها، فإذا لم تقو اليد المسددة ١٠٤ ظ
على أن يوجد بها ما يقاوم الاعتمادات التي يفعلها باليد النازعة فإنها تخرج عن ذلك السمت، لأنه ينزعها من تلك الجهة باليد النازعة بآلة معينة لها على الإخراج عن تلك الجهة، وهي الوتر والقوس، فلذلك تقوى على إخراجها من تلك الجهة. ولولا ذلك لتكافأت القوى في اليدين، وربما تزيد قوى اليد المسددة على قوى اليد النازعة، لكن الجذب [بآلة] يزيد على الجذب بغير آلة.

فإن قيل: فلمَ فعل في اليد النازعة ما أزال به اليد الثانية عن سمتها، ولا داعي له إليه؟ فقد صح قولنا: إنه يفعل بعض الأفعال من غير داع، قيل له: إنه لا يفعل في اليد النازعة ذلك إلا لظنه أن ذلك هو الصواب، فلم يفعله لغير داع أصلاً. وأما سقوط القود عنه فلأنه معذور من حيث لا يميز الأسباب المولِّدة لإصابة الإنسان، لا لأنه فعل ذلك من غير داع، فإذا سقط القود عن القاتل في شبه العمد، وإن كان وجد القتل عنه لداع، فأولى أن يسقط في الخطأ.

وسأل قاضي القضاة نفسه فقال: فإذا لم يكن إلا كونه قادراً، وهو قادر على الضدين، لم يكن بأن يوجد أحدهما أولى من الآخر، ولو جاز ذلك لجاز أن يتحرك الجسم إلى إحدى الجهتين لا لأمر أزيد من كونه جسماً. وأجاب بأنه لو جاز أن يتكامل كون القادر قادراً، ولا منع، ولا يصح أن يوجد مقدوره إلا

---

١. يسدد: فسدد ٢. يوجهها: يوجهه

لأمر زائد على كونه قادراً لكان ذلك الأمر هو [علة] كونه قادراً، لا صفة القادر، لأنا لا نتطرق إلى كونه قادراً إلا بصحة الفعل منه: وذلك ينقض كونه قادراً. فأما الدواعي فإنها لا تؤثر في حدوث الفعل ولا في صحته، وإنما تؤثر في تميز فعل من فعل وفي أن فعلاً أولى من فعل. فأما الذي يؤثر في صحة الفعل وفي حدوثه فليس إلا كونه قادراً.

فيقال له: هذا ليس بجواب عما ألزمه السائل بأنه لو حدث الفعل بكونه
١٠٥ و قادراً فقط لم يكن أحد الضدين بالحدوث منه أولى من الآخر، / بل ما ذكرته ابتداء كلام: ثم ليس يجب لما ذكرته أن تخرج صفة القادر عن تأثيره في صحة الفعل وحدوثه. ألا ترى أن ما يحتاج[1] في إيجاده إلى الآلات لا يصح حدوثه من القادر منا من دون آلة، ولا يخرج بذلك كونه قادراً عن كونه مؤثراً في حدوث الفعل وصحته؟ ولأن صفة القادر ليست[2] بأول مؤثر يقف على شرط، فإن غيرها[3] من المؤثرات والمقتضيات عندكم تقف على شروط ولا تخرج بذلك عن كونها مؤثرة، ولا يجب بذلك أن تكون الشروط هي مؤثرة، فكذلك كونه قادراً. وعلى أنك سلمت فيما ذكرته أن زوال المنع شرط في صحة الفعل وحدوثه من القادر لأنك قلت بتكامل كونه قادراً، ولا منع، فإذا جاز أن يشرط فيه زوال المنع ولا يخرج بذلك كونه قادراً عن كونه مؤثراً في حدوث الفعل، ولم تلزم إضافة حدوثه إلى زوال المنع: فكذلك مثله الدواعي إذا وقف عليها حدوث الفعل من القادر. وقوله: إن الدواعي إنما تؤثر في تميز فعل من فعل وفي أن يكون فعل أولى من فعل، فيقال له: هذا تسليم منك بأن تأثير الدواعي هو أن يكون فعل أولى بالوجود بالقادر من فعل، ولا نطلب بعد صفة القادر مؤثرًا إلا ما به يصير أحد مقدوريه أولى بالوجود من غيره.

---

١. يحتاج: يقدر، (وفوق السطر) ظ يحتاج ٢. ليست: ليس ٣. غيرها: غيره

فصل

وإذا ثبت أن صحة الفعل من القادر لا بد فيه من داع له إليه ثبت أن التمانع بين القادرين لا يصح إلا إذا اختلفا في الدواعي؛ فدعا أحدَهما داعٍ إلى الفعل ودعا الآخرَ إلى ضده داع آخر. فأما إذا دعا الداعي أحدهما إلى ما دعا الآخر إليه لم يصح أن يتمانعا؛ والاختلاف في الدواعي لا يصح في العالمَين الحكيمين لذاتيهما. وقول أصحابنا: إن كل حيين فإنه يصح اختلاف دواعيهما؛ إن عنوا به كل حيين كالأحياء منا يصح اختلاف دواعيهما، فصحيح لأنه يصح أن يعلم أحدهما من حال الفعل ما لا يعلمه الآخر، ويصح أن ينفع أحدَهما أحد الفعلين وينفع الآخر ضد ذلك الفعل، ويضره ما يختار القادر الثاني، فتختلف دواعيهما / إلى الفعلين. ١٠٥ ظ

فأما ما نقدّره من القديمين القادرين لأنفسهما العالمين بكل شيء الحكيمين اللذين لا يختاران إلا ما هو حكمة فلقائل أن يقول: إذا كانا حكيمين لم يجز أن يختار أحدهما إلا ما هو حكمة، والثاني يعلم من حال الفعل ما يعلمه الأول، وداعي الأول إلى الفعل ليس إلا علمه بكون ذلك الفعل حكمة؛ وهذا العلم حاصل للثاني، وكذا هذا في الفعل الذي يختاره الثاني. وإن علم أحدهما في أحد الضدين وجهاً لأجله يترجح فعله على فعل ضده فقد علمه الثاني واستوت دواعيهما إلى إيجاد ذلك الفعل، فكيف يتصور التمانع بينهما والحال هذه؟ فلا بد من أن تبيّن صحة الاختلاف بينهما في الداعي ثم يقدّر ذلك بينهما فيكون ذلك تقديراً للتمانع بينهما. ولم يذكر أصحابنا في ذلك ما يدفع هذا السؤال، وإنما سألوا أنفسهم فقالوا: إن قيل: إذا كانا حكيمين لم يتمانعا، وقالوا في الجواب: إنا لم نبنِ دليل التمانع على وقوع التمانع بينهما، فيلزم ما قاله السائل، وإنما بنيناه على تقدير التمانع بينهما؛ وتقدير ذلك بينهما تكفي فيه صحة تحصل مرادهما أو تحصل مراد أحدهما [أو عدم تحصل مرادهما]؛ فإذا تبين لنا أن هذه الأقسام

كلها فاسدة، وقد أدى إلى ذلك صحة التمانع بينهما، وجب أن يستحيل ذلك. وفي استحالته استحالة إثبات قادرين لأنفسهما. وهذا الجواب مبني على القول بأن كل قادرين فلا بد من أن يصح التمانع بينهما، والسائل يمنع هذا ويقول: إذا كانا قادرين عالمين لذاتيهما لم يصح تقدير التمانع بينهما على ما قدرنا ذلك.

وللسائل أيضاً أن يطعن على قول قاضي القضاة، وهو أن كونهما قادرين يقتضي صحة التمانع بينهما، وكونهما قادرين للذات يقتضي استحالة التمانع بينهما، فيقول: إن كلامنا هو في قادرين عالمين لذاتيهما وفي هل يصح أن يتمانعا؟ فإذا سلمتَ أن كونهما قادرين للذات يحيل التمانع بينهما على أي وجه قلت باستحالة ذلك بينهما، فقد حصل غرض السائل. ولم نسلم أن كونهما قادرين على
١٠٦ و الإطلاق يقتضي صحة التمانع، ونقول: بل / لا بد من كون القادرين غير عالمين لذاتيهما وغير حكيمين حتى يصح التمانع بينهما، وإذا لم يصح التمانع بين القادرين للذات على ما بيناه، وسلمته أنت، لم يمكن ما بنيته على ذلك من تقدير التمانع بينهما. أو يقول السائل: إن تقدير التمانع بين القادرين لذاتيهما هو تقدير لأمر مستحيل، فلا يمتنع أن يؤدي إلى أقسام مستحيلة، وذلك لا يدل على استحالة إثبات قادر ثان[1] لذاته، كما أن تقدير الظلم من العالم الغني يؤدي إلى أقسام مستحيلة، على ما تقدم هذا، ولم يمنع ذلك من كونه قادراً على الظلم.

وللسائل أن يقول أيضاً: إذا كانا قادرين عالمين لذاتيهما فلا بد من أن يعلم كل واحد منهما أنه لو رام فعلاً في حال ما يروم الآخر ضده لم يكن فعله بالوجود أولى من فعل الآخر وليس في مقدوره من وجوه الترجيح لوجود فعله على فعل الآخر إلا ومثله مقدور للآخر، وعِلْمُ كل واحد منهما بذلك من أقوى الصوارف عن محاولة ذلك الفعل، فكيف يدعوه الداعي إلى محاولته في حال قوة الصوارف عن محاولته؟ وليس يمكن أن يترجح الداعي إلى ذلك الفعل على هذا

١. ثان: ثاني

الصارف عنه لأن العلم بامتناع وجود الفعل لا يترجح عليه داع إلى فعله، ولهذا يصير الواحد منا ملجأً إلى أن لا يفعل إذا علم أنه يُمنع منه متى رامه، ولهذا يكون أهل النار إلى ترك القبائح ملجئين. وقول أصحابنا: إنا نقدّر التمانع بينهما، وتقديره لا يمتنع، لا يصح لأنهم يقدرون اختلافهما في الدواعي إلى فعليهما في حال قوة الصوارف عنهما قوة لا يجوز معها أن يترجح عليها الداعي إلى إيجاده، فكان تقدير الدواعي إلى الفعل في حال امتناع تلك الدواعي، وذلك تقدير لأمر محال. فهذا ما يمكن أن يعترض به طريقة أصحابنا في تقدير التمانع بين القادرين العالمين.

فأما بيان أن تقدير التمانع بينهما على طريقتهم يؤدي إلى الأقسام التي ذكروها، وهي مستحيلة، [فأما حصول مرادهما ففساده بين]، وأما حصول / مراد أحدهما دون مراد الآخر فإنه يكشف عن أن الذي حصل مراده هو الإله ١٠٦ ظ القادر لذاته القادر على ما يشاء وأنه عزيز لا يُمنع مراده، فهو الإله وحده، والثاني ضعيف عاجز عن بلوغه إلى ما يشاؤه، ومثله لا يصح أن يكون إلهاً. تبيين هذا أنه إذا جاز أن يمنع عن مراده لم يمتنع أن يمنع عن إثابته مَن عبده أو معاقبته من عصاه، فلا يحسن أن يكلف ولا يحسن أن يُعبّد، فصح أن مَن هذا حاله فليس بإله. وكما لا يجوز أن يكون الضعيف إلهاً كذلك لا يجوز أن يكون قادراً لذاته، فإذا لم يجز أن يكون قادراً لذاته لم يجز أن يكون قديماً، وإذا لم يكن قديماً لم يكن إلا محدثاً لأن الموجود إذا لم يكن قديماً لم يكن إلا محدثاً.

وذكر قاضي القضاة أن الضعيف لا يكون إلا قادراً بقدرة، والقادر بقدرة لا يكون إلا جسماً، والجسم لا يكون إلا محدثاً. قال: لأنا قد بينا أن القادر إنما يتناهى مقدوره لكونه قادراً بقدرة، والقادر بقدرة لا يكون إلا جسماً، والجسم محدث. وبينا أيضاً أن القادر ليس إلا القديم أو الجسم، وبينا أن الجسم لا يكون قادراً إلا بقدرة وأن القديم لا يكون قادراً إلا لذاته، فإذا لم يكن

الضعيف منهما قادراً لذاته صح أنه قادر بقدرة. وإنما قلنا: إن القادر بقدرة لا يكون إلا جسماً لأن القدرة لا بد من وجودها في محل ليصح الفعل بها، لأن من شرط إيجاد الفعل بها استعمال محلها في الفعل أو في تثبيته على ما بينا ذلك. ونحن قد بينا أيضاً كلامنا على هذه الأصول.

فإن قيل: ما أنكرتم أن لا يوجد مراد أحدهما، ولا يدل ذلك على كون من وُجد مراده أقدر منه؟ قيل له: إذا لم يوجد مراده مع قوة دواعيه إلى وجوده لم يخل إما أن يكون أقدر ممن وجد مراده أو يكون مساوياً له في كونه قادراً أو لا يكون مساوياً له في ذلك. ولو كان أقدر منه لوجب وجود مراده دون مراد غيره، ولو كان مساوياً له لما وجد مرادهما؛ فلم يبق إلا أنه دونه في القدرة.
١٠٧ و هذا جواب قاضي القضاة. وأجاب أيضاً بأنه قد ثبت في الشاهد أن / القادرين متى تمانعا ووُجد مراد أحدهما دون مراد الآخر دل ذلك على كون من وُجد مراده أقدر من الآخر، كما يدل وجود الفعل من دون التمانع على كونه قادراً. وهذا جمع بين الشاهد والغائب بغير علّة. وله أن يقول: إن العلة في ذلك ظاهرة، وهو أنه إذا قويت دواعيه إلى أن يوجد مراده فمتى لم يوجد، والحال هذه: عُلم أنه تعذر عليه لمنعٍ عرض له، ولا منع يُعقل هناك إلا أن القادر الثاني زاد على مقدوراته، فمنعه بما فعله من إيجاده مقدوره، وهذه العلة حاصلة في الغائب، فصح أنه لا يوجد مقدور أحدهما بعد قوة الدواعي إليه إلا لامتناعه عليه لمكان كون الثاني موجداً لما يزيد على مقدوره، وفي هذا كون الثاني أقدر منه.

فإن قيل: إذا كان القديم عندكم يستحيل وجود الفعل منه لم يزل، ولم يدل ذلك على كونه ضعيفاً لم يزل، فما أنكرتم أن لا يوجَد مراد أحدهما ويستحيل وجوده لوجود مراد الثاني، ولا يدل ذلك على كونه ضعيفاً غير قادر لذاته؟ قيل له: إن القادر إنما يقدر على ما يصح وجوده في نفسه، والفعل يستحيل وجوده لم يزل؛ فانتفاء وجوده لم يزل عنه لم يدل على كونه غير قادر لم

يزل، فلم يدل أيضاً على كونه ضعيفاً. وليس كذلك إذا كان الفعل صحيح الوجود في نفسه ودعت الدواعي إلى إيجاده ثم تعذر عليه، لأن تعذره عليه لا يكون إلا لضعف، والتعذر في الأول كان لما يرجع إلى الفعل، فلم يدل على حال القادر.

فإن قيل: فما أنكرتم أن يقع المنع من أحدهما للآخر، ونمتنع من القول بأنه يدل المنع على كونه أقدر ومن القول بأنه لا يدل على كونه أقدر، كما قلتم: إنه تعالى لو وقع الظلم منه لم يصح أن يقال: يدل على جهله وحاجته، ولا أن يقال: لا يدل على ذلك؟ أجاب قاضي القضاة عن هذا بجوابين: أحدهما أن المنع إنما يصح من كونه أقدر؛ فالقول بأنه يمنع غيره ولا يكون أقدر يتناقض. وليس كذلك كون الحي جاهلاً أو محتاجاً لأن ذلك لا يصحح وقوع الظلم منه، وإنما يصح وقوعه لكونه قادراً، فصح أن نقدّر الظلم من العالم الغني ونمتنع من القول بأنه يدل على كونه جاهلاً أو محتاجاً، لأنا لم نمنع من ثبوت المصحِّح بعد وجود المصحَّح.

١٠٧ ظ ولقائل أن يقول: / إنك بنيت هذا الجواب على صحة وقوع الفعل من القادر لكونه قادراً فقط من دون داع، وقد بينا أن ذلك مستحيل من دون داع، وإذا صح أن الداعي شرط في صحة وقوع الفعل من القادر فما الفرق بين المصحح للفعل وبين ما لا بد منه في صحته في أن يمنع من دلالة الواقع على أحدهما، كما يمنع من دلالته على الثاني؟ يبين هذا أنه كما يستحيل وقوع الفعل من دون كون القادر قادراً فكذلك يستحيل وقوعه من دون الداعي، فكما يدل وقوعه على ثبوت أحدهما فكذلك على ثبوت الآخر، ولو جاز أن لا يدل عليه لصح أن يقال في العالم بما يفعله: إنه فعله لا لداع، فلا يدل على أنه وقع منه لداع. ثم الفرق بينهما بعد ذلك بأن كونه قادراً هو المصحِّح لوقوع الفعل، وليس كذلك الداعي، هو فرق لا يضر في موضع الجمع، وهو كالفرق بأن أحدهما صفة قادر والآخر هو صفة عالم. ولهذا كما يدل حدوث

الفعل[١] عندكم على محدِث فكذلك يدل على محل يحدث[٢] فيه ولم يجز أن تختلف دلالة حدوثه عليهما، وإن كان أحدهما يصحح حدوثه دون الآخر.

والجواب الثاني أنه قد دلت الدلالة على كونه تعالى قادراً على الظلم، ودلت على أن الظلم في الشاهد لا يقع إلا من الجاهل المحتاج، ودلت على أنه تعالى عالم غني، فمتى قُدّر وقوعه منه جاز أن نمنع عما يفسد ما دل عليه الدليل، فامتنعنا من القول بأنه يدل على كونه تعالى جاهلاً أو محتاجاً لأن ذلك ينقض ما علمناه من كونه تعالى عالماً غنيّاً، وامتنعنا من القول بأنه لا يدل على ذلك لأن ذلك ينقض ما علمناه من دلالة الظلم على كون فاعله جاهلاً أو محتاجاً. ولم يدل دليل على ثبوت قديم ثان[٣] قادر لذاته، فنمتنع من القول بأن منعه من الفعل لا يدل على ضعفه وعلى كون المانع له أقدر منه، وإنما نقدّر القديم الثاني لننظر هل يصح ثبوته أم لا؟ وإذا أدى ثبوته إلى محال وجب المنع منه ولم يجز إثباته، ولولا صحة ذلك لوجب أن يقال: إنه تعالى جسم، وهو قديم، ويُمنع مما يدل عليه الدلالة من كونه محدَثاً لو كان جسماً.

ولقائل أن يقول: إن الدليل، وإن لم يدل / على ثبوت قديم ثان[٣]، لكنا نقدّره كالثابت لننظر إلى ما يؤدي إليه ثبوته، فإذا جاز في الثابت أن يؤدي ثبوته إلى محال ولا نعتقد استحالته، بل نتمسك باعتقاد ثبوته، لم نأمن فيما نقدّر تقدير الثابت إذا أدى ثبوته إلى محال أن لا يستحيل ثبوته، فنتمسك باعتقاد ثبوته. وأما إلزامه كونه تعالى جسماً قديماً، وإن دلت الدلالة على كون الجسم محدثاً، فذلك لازم له، لأنه إذا جوّز ثبوت ما يؤدي ثبوته إلى محال، ويمتنع عما يؤدي إليه من المحال، فليجوّز ذلك في كونه جسماً قديماً، وإن أدى إلى محال.

واعلم أنا قد ذكرنا فيما تقدم أن الشيخ أبا الحسين يقول: إنه لو قدّر وقوع الظلم منه تعالى، إنه يلزم أن يقال: يدل على جهله أو حاجته ولا يدل على

١. الفعل: الصد ٢. يحدث: محدث ٣. ثان: ثاني

ذلك، وإنّ ذلك، وإن كان مستحيلاً؛ إلا أنه لازم على تقدير مستحيل، وهو وقوع الظلم من العالم الغني. فمتى ألزم هذا على الطريقة التي ذكرناها في تقدير التمانع بين القادرين لذاتيهما، وقيل: إذا جاز أن تقولوا في تقدير الظلم من العالم الغني: إنه يدل على جهله وحاجته ولا يدل على ذلك؛ فقولوا أيضاً: إنه لو وقع المنع من أحد القادرَين لذاته لصاحبه عن الفعل، إنه يدل على كونه أقدر من صاحبه ولا يدل على كونه أقدر؛ ولا تمنعوا لذلك إثبات قادر لذاته ثان[1]؛ كما لا يمنع تقدير الظلم؛ وإن أدى إلى أن يدل ولا يدل، من القول بأنه تعالى قادر على الظلم، فالجواب[2]: إنا لا نفرق بين الموضعين لأنا كما نقول: إن تقدير الظلم من العالم الغني تقدير لأمر محال، فلا يمتنع أن يؤدي إلى محال؛ وهو كون الظلم دالاً غير دال، فكذلك تقدير التمانع والاختلاف في الدواعي بين العالمين لذاتيهما محال، فتقدير ذلك بينهما هو تقدير لأمر مستحيل، فلا يمتنع أن يؤدي إلى محال، وهو كون منع أحدهما للآخر دالاً على كونه أقدر من حيث قُدّر وقوع المنع على الوجه / الذي يدل على كون المانع أقدر من الممنوع، ولا يدل ١٠٨ ظ على كونه أقدر لأن القادر لذاته لا يكون أقدر من القادر الثاني لذاته؛ إذ كل واحد منهما قادر على ما لا يتناهى. وكون المنع دالاً غير دال محال، فما أدى إليه من كون أحد القادرين لذاته مانعاً للقادر لذاته الثاني يجب أن يكون محالاً.

وأما القسم الثالث، وهو أن لا يوجد مرادهما، فقد بين أصحابنا أن ذلك محال لأنه يؤدي إلى نفي القادر لذاته الذي دل الدليل على إثباته فضلاً عن إثبات ثان[3]، لأنا قد بينا أنه إذا لم يوجد مراد أحدهما كان ضعيفاً، فكذلك إذا لم يوجد مرادهما كانا ضعيفين. يبين هذا أن أحدهما لو كان قادراً لذاته لوجب كونه قادراً على ما لا يتناهى؛ فكان لا يمتنع مراده، فكذلك لو كانا قادرين لذاتيهما؛ لأن مقدورهما لا ينتهي إلى حد إلا ويقدران على أزيد من

---

١. ثان: ثاني ٢. فالجواب: والجواب ٣. ثان: ثاني

ذلك؛ ومن لاينتهي مقدوره لا يمتنع مراده، فلما امتنع مرادهما[1] دل على ضعفهما.

ولقائل أن يقول: إنه إذا لم يتنه مقدورهما، فما من قَدر يزيده أحدهما إلا ويقدر الآخر على تلك الزيادة، لم يكن فعل أحدهما بالوجود أولى من فعل الآخر إلا بأن يوجد ما لا يتناهى، وذلك لا يصح وجوده. ولو صح وجوده لقدر الثاني على إيجاده أيضاً، فكان لا يكون فعل أحدهما بالوجود أولى من فعل الآخر. فينبغي أن يقال: إن الصحيح من الأقسام التي يؤدي إليها كونهما قادرين للذات هو هذا القسم، وقولك: إن ذلك يقتضي ضعفهما؛ غير مسلّم لأن ضعف القادر هو أن تكون الزيادة على ما يروم فعله صحيح الوجود ثم لا يقدر على إيجادها. وأما ما هو مستحيل الوجود في نفسه فامتناع وجوده هو لما يرجع إليه، لا لما يرجع إلى القادر، فلم يكن امتناعه دالاً على ضعف القادر، وهذه صفة ما لا يتناهى، فامتناع إيجاده عليهما لا يقتضي ضعفهما.

فإن قيل: إن من جملة ضعف القادر أن يدعوه الداعي إلى فعل فيعلم أنه لو قصد إلى إيجاده لرام الثاني إيجاد ضده، ثم لا يكون فعله بالوجود / أولى من فعل ضده، فيمتنع عن إيجاد فعله لعلمه بذلك، فالجواب[2]: إن ما ذكرتَه غير مسلّم على الإطلاق، بل الشرط في الضعف ما ذكرناه، وهو أن يصح وجود ما يبلغ به مراده، ثم يمتنع عليه. وأما إذا علم أن ما يبلغ به مراده يستحيل وجوده في نفسه لم يكن انصرافه عن قصده إلى مراده لضعفه.

وسأل قاضي القضاة نفسه في المغني بأنكم بنيتم دليل التمانع على أنه لو كان معه تعالى ثان لصح أن يمنع أحدهما الآخر، فأخبرونا كيف يمنعه؟ أيمنعه بذاته أو بكونه قادراً فقط أو بإرادته أو دواعيه إلى فعل ضد ما يروم الآخر فعله؟ وكل ذلك مما لا يؤثر في منع الثاني، فلا بد من إيجاد فعل يصير به مانعاً للآخر مما

١. مرادهما: مراده ٢. فالجواب: والجواب

يروم فعله. ثم ما يوجده من الفعل كيف يصير به مانعاً؟ أبأن يوجد أكثر مما يوجد الآخر؟ وذلك لا يصح في القادرين لذاتهما، أو بأن يوجد ما يساوي ما يوجده الآخر؟ وذلك لا يؤثر في المنع، أو بأن يوجد ما لا يتناهى؟ وذلك مستحيل، فإذا لم يتجه لكم وجه تثبتون به صحة كون أحدهما مانعاً للآخر بطل ما اعتمدتم عليه من دليل التمانع. وأجاب بأن بيّن أنه لا تأثير في المنع إلا لإيجاد الفعل؛ وليس ذلك إلا بإيجاد الاعتماد إذا رام أحدهما تحريك الجسم يمنة ورام الآخر تحريكه يسرة، وقد علم أن وجود الحركتين إلى الجهتين محال. ولا يصح أن لا يوجد أيضاً لأن ذلك إنما يتعلق بوجود جميع ما يقدران عليه من الاعتماد. وخروج ذلك إلى الوجود محال، فلم يبق إلا بأن يوجد مراد أحدهما دون مراد الآخر. وفي ذلك إبطال القول بإثبات ثان مع الله تعالى.

ولقائل أن يقول: إنما يصح أن يقال: لم يبق إلا هذا القسم بعد بطلان غيره من الأقسام، إذا كان ذلك القسم صحيحاً غير باطل، فأما إذا كان باطلاً كسائر الأقسام الباطلة فلا معنى لقول القائل: لم يبق إلا هذا. ومعلوم أن منع القادر لذاته من الفعل / لا يصح على الوجه الذي قاله، لأنه ما من قدر يفعله ١٠٩ ظ
الواحد[1] إلا ويقدر عليه الثاني، وإيجاد ما لا يتناهى محال، فكيف يمنع أحدهما صاحبه؟ إلا أن يقال: يمتنعان من إيجاد الفعل لعلمهما بأن منع كل واحد منهما للآخر محال من الوجه الذي بيناه، ولا يكون ذلك ضعفاً على ما بيناه. فإن سموا ذلك ضعفاً ونقصاً قيل لهم: ولمَ زعمتم أن مثل هذا النقص لا يجوز على الله تعالى؟ فإن قالوا: أجمع المسلمون على أنه تعالى منزّه عن جميع النقائص، أو: عُلم ذلك من دين الرسول ضرورةً، كان ذلك رجوعاً[2] إلى السمع في نصر دليل عقلي، وذلك لا يصح لأن من قولهم: إنه لو لم يرد سمع أصلاً لصح أن يعلم المكلف وحدانيته تعالى بدليل التمانع.

---

١. الواحد: الآخر ٢. رجوعاً: رجوع

فالوجه أن يقال: إن إثبات القادرين لذاتيهما يؤدي إلى أقسام كلها فاسدة، من ذلك أن يكون أحدهما مانعاً للآخر. فأما امتناع مقدوريهما فقد بينا أن ذلك لاشتراكهما في كونهما قادرين على ما لا يتناهى وأن ذلك لا يعدّ ضعفاً، فلا بد من أن نبين أنه يؤدي إلى وجه آخر من المحال. ويمكن أن يقال: إن هذا القسم يؤدي إلى أن لا يكون واحد منهما إلهاً لأنه متى قدّر التمانع بينهما، وتعذر وجود مرادهما، لم يأمن المكلف أن يتعذر عليه إثابته أو معاقبته أو فعل ما يصلحه في تكليفه، وفي ذلك خروجه عن كونه إلهاً. فإذا كان خروجه عن كونه إلهاً محالاً فما أدى إليه ينبغي أن يكون محالاً، فصح أن تقدير التمانع بينهما يؤدي إلى أقسام كلها فاسدة. فإن قيل: إن المكلف يأمن من ذلك لكونهما حكيمين، قيل له:
١١٠ و إن هذا الدليل مبني على تقدير التمانع بينهما على ما رتبنا ذلك، / وحكمتهما لا تمنع من هذا التقدير، فإذا تبين بالتقدير أن إثباتهما يؤدي إلى محال، تبين أنه محال من ذلك.

فصل في ذكر ما طعن به أصحابنا على دليل التمانع

من ذلك، قالوا: إنما يصح التمانع بينهما إذا بينتم أن مقدورهما متغاير، فأما إذا وجب أن يكون مقدورهما واحداً، على ما بينا ذلك، لم يصح التمانع بينهما. أجاب عنه قاضي القضاة في المحيط وقال: إن العلم بأن القادرين يصح التمانع بينهما يسبق على النظر في أن مقدورهما واحد أو متغاير، وكان صحة التمانع بينهما هو حكم كونهما قادرين على الإطلاق، فصح أن يعترض بهذا على كون مقدورهما واحداً، وينظر في التمانع بينهما أيؤدي إلى فاسد أم لا؟ وهذا الجواب إنما بناه على القول بأن صحة التمانع بين القادرين موقوفة[1] على كونهما قادرين

١. موقوفة: موقوف

على الضدين فقط وأن الاختلاف في الدواعي ليس بشرط في صحة التمانع بين القادرين. وقد بينا نحن أنه لا بد من ذلك في صحة التمانع بين القادرين، فعلى الصحيح من القول في ذلك لا بد من نظر في هل يصح التمانع بين القادرين للذات، كما لا بد من نظر في هل مقدورهما واحد أو متغاير؟ وإذا لم يسبق العلم بأحدهما على الآخر صح أن يُعترض بأحدهما على الآخر. وأجاب عنه في المغني بأن كون مقدورهما واحداً محال، فإذا أدى إليه كونهما قادرين للذات كان محالاً، وصح الاستدلال بكل واحد منهما على الوحدانية. فإن سبق للمكلف العلم بصحة التمانع استدل به من الوجه الذي ذكرناه، وإن سبق له العلم بأن مقدورهما يجب أن يكون واحداً استدل به على الوحدانية. قال: ومعنى قولنا: إنهما دليلان في هذه المسألة، هو أن المكلف بأيهما سبق له العلم استدل به على الوحدانية.

ولقائل أن يقول: إنه إذا لم يتم الاستدلال بكل واحد منهما إلا بأن يجاب إذا اعترض الآخر عليه، فيقال: إن هذا أيضاً محال، لم يصح أن يقال: هما دليلان في المسألة. والوجه فيه أن يقال: إن إثبات قادرين للذات يؤدي إلى أقسام كلها فاسدة، فإن كان التمانع بينهما صحيحاً أدى إلى محال، / وإن كان مقدورهما واحداً كان محالاً.

ومن ذلك أن إرادة القديم لا بد من أن توجد لا في محل، فلو كان في الوجود قديمان لكان أحدهما إذا فعل إرادة لا في محل وصار بها مريداً وجب في الآخر أن يصير بها مريداً لذلك المراد. وإذا وجب أن يريد ما أراده الآخر لم يُعقل أن يتمانعا. أجاب عنه قاضي القضاة بأن الأمر، وإن كان على ما قاله السائل، غير أن ذلك لا يقتضي أن ينصرف من لم يفعل تلك الإرادة عن فعل ضد مرادهما، لأن تلك الإرادة غير تابعة لداعيه، ومثلها لا يمنع عن فعل ما يدعو إلى ضده. ألا ترى أن مَن علم ما في النار من المضرة لو فعل فيه إرادة دخولها، فإنه لا يدخلها، بل يفعل ترك دخولها؟ وأيضاً، فإن هذا السؤال ليس

بطعن في الدليل، وإنما هو طعن في مثال الدليل، فلو غيرنا المثال لما لزم هذا السؤال. بيانه أنا مثلنا وقوع التمانع بينهما بحركتين إلى جهتين، فإن وجب لما قاله السائل أن يكون كل واحد منهما مريداً لما أراده الآخر من تحريك الجسم إلى تلك الجهة مثلنا المسألة في نفس الإرادة وضدها، وهي الكراهة، وقدرنا التمانع بينهما فيهما. وهذا السؤال إنما يرد عليهم من جهة المذهب، وهو القول بإثبات الإرادة معنى وأن إرادة القديم لا بد من أن تكون موجودة لا في محل وأن الإرادة الموجودة لا في محل لا بد من أن توجب كون القدماء مريدين لو كانوا في الوجود، ومن لا يقول بهذا المذهب لا يعترضه هذا السؤال.

ومن ذلك أنهما إذا كانا حكيمين لم يتمانعا، لأن ما يرومه أحدهما لا يكون إلا حكمة، والحكيم لا يمنع من الحكمة. والجواب: إنا لم نبن دليل التمانع على وقوع التمانع بينهما، ولو فعلنا ذلك لكنا مناقضين، لأن ثبوت التمانع يقتضي إثبات ثان[1] مع الله تعالى، فلو بنينا التمانع بينهما على قصد أن نبين به أنه لا ثاني له لكان ذلك مناقضة. وإنما بنينا الدليل على تقدير التمانع بينهما، وتقدير ذلك لا يمنع منه حكمتهما، وبه تبين أن أحدهما أقدر من الوجه / الذي بيناه. ألا ترى أنا لو قدرنا التمانع بين[2] زيد، وهو[3] ببغداد، وبين أسد بخراسان وعلمنا لا محالة أن الأسد يكون مانعاً لزيد لعلمنا كون الأسد أقدر منه، كما نعلم ذلك لو تمانعا على الحقيقة ومنع زيداً؟ ولذلك قلنا: إن صحة الفعل من زيد تدل على كونه قادراً، وإن لم يقع منه، إذ علمنا أنه لو رامه لصح وقوعه منه. وكذلك هذا في دلالة صحة الإحكام على كونه عالماً، ولو علمنا أن زيداً يمكنه أن يدلّنا على كون عمرو في الدار لعلمنا بذلك كون عمرو في الدار، كما نعلم ذلك إذا دلنا عليه. فصح أن كل دلالة تدل بصحتها فإن العلم بصحتها يغني عن وقوعها، وهذه حالة صحة المنع من أحدهما

---

١. ثان: ثاني ٢. بين: من ٣. وهو: هو

للآخر، فلم نحتج معها إلى وقوع التمانع لنعلم كون من صح منه ذلك أقدر من الآخر.

ومن ذلك أنه لو صح التمانع بين القادرين لكونهما قادرين على الضدين لصح التمانع من القادر الواحد مع نفسه لأنه قادر على الضدين، ولصح أن يروم إيجاد أحد الضدين دون الآخر، كما يصح في القادرين أن يروم أحدهما إيجاد أحد الضدين دون الآخر، ولوجب في القادر الواحد إذا أوجد أحد الضدين أن يكون مانعاً نفسه، وللزم إذا كان القادر الواحد قديماً أن يدل كونه مانعاً نفسه على أنه ليس بقادر لذاته وأنه ليس بقديم، كما دل وجود أحد مقدوري القادرين دون الآخر على كون الثاني غير قادر لنفسه وغير قديم. قيل له: إن معنى التمانع لا يصح في القادر الواحد لأنه لا يصح فيه أن يروم إيجاد أحد الضدين في حين ما يروم إيجاد الثاني، فيتبين بوجود أحدهما دون الآخر أنه أقدر من نفسه، وليس كذلك في القادرين إذا رام أحدهما الفعل في حال ما يروم الآخر ضده، فإنه يبين بوجود / أحدهما دون الآخر أن من وُجد مقدوره ١١١ ظ أقدر من الآخر من الوجه الذي بيناه. هكذا أجاب قاضي القضاة عن السؤال في المغني.

ولقائل أن يقول: إنك لا تشترط صحة التمانع بين القادرين باختلافهما في الدواعي، وتقول: إن صحة التمانع بينهما يكفي فيه كونهما قادرين على الضدين. فإن كان هذا كافياً فيه فهو حاصل في القادر الواحد، فجوّز صحة التمانع فيه لذلك وقدّره في حقه. فأما على ما اخترناه من اشتراط صحة التمانع بالاختلاف في الدواعي فإنه يصح أن يجاب عنه بما أجاب به.

دليل. استدل قاضي القضاة في المغني فقال: كل قول يؤدي إلى أن يتعذر الفعل على القادر من غير منع أو وجه معقول يتعذر لأجله يجب أن يكون فاسداً، وقد أدى إلى ذلك إثبات قادر ثان لنفسه. ثم بيّن أنه يؤدي إلى ما ذكرنا أنه لو أراد أحدهما إيجاد فعل، وأراد الآخر إيجاد ضده، لم يصح أن

يوجدا ولم يصح أن يوجد أحدهما[١] لأنه ليس أحدهما بالوجود أولى من الآخر، إذ لا يصح أن يقال: إن أحدهما يمنع الآخر، لأن القادر لنفسه لا يصح أن يُمنع، ولا أن يقال: إن كل واحد منهما يمنع الآخر كالقادرين منا إذا تجاذبا الحبل، لأن ذلك إنما يصح في المتساويين في المقدور، فأما من لا يتناهى مقدوره فلا يصح ذلك فيه. ولا يصح أن يقال: إن أحدهما يمنع الآخر لكونه قادراً أو كونه قادراً لذاته أو كونه مريداً أو لداعيه لأن كل ذلك لا تأثير له في المنع على ما تقدم، فلم يبق إلا أنه يتعذر على كل واحد منهما الفعل لا لوجه معقول يوجب تعذره؛ وذلك محال. وهذا الذي ذكره هو دلالة التمانع، إلا أنه بيّن أن تقدير التمانع بينهما يؤدي إلى وجه آخر من المحال، وهو ما بينه. وربما يذكرون هذا الوجه لإبطال أحد أقسام دليل التمانع، وهو أنه لا يجوز أن لا يوجد مرادهما لأنه يؤدي إلى أن يتعذر الفعل عليهما لا لوجه معقول.

١١٢ و ولقائل أن يقول: إن وجه التعذر في ذلك معلوم، وهو ثبوت / ما يقتضي وجود كل واحد من الضدين مع استحالة اجتماعهما في الوجود. ونعني بثبوت ما يقتضي وجود كل واحد منهما كونهما قادرين عليهما وثبوت داعي كل واحد منهما إلى وجود فعله، لأن هذا هو الوجه المقتضي لوجود الفعل إذا لم يمنع منه مانع. وأما استحالة اجتماعهما في الوجود فظاهر، وهو تضادهما؛ لأن المسألة متصورة في الضدين. وإنما قلنا: إن هذا وجه تعذر فعلهما لأن هذا هو الوجه في تعذر فعلي القادرين فيما بيننا إذا تمانعا وتساوى قُدرهما؛ نحو أن يتجاذبا حبلاً، لأن كل واحد منهما قد أوجد من الاعتمادات في الحبل ما يساوي الاعتمادات التي أوجدها الآخر، وكل واحد من اعتماديهما مقتض لوجود مسبَّبه، وهو التحرك إلى السمت الذي يولَّد فيه، وليس مسبَّب أحد الاعتمادين أولى بالوجود من الآخر، ولا يصح اجتماع مسبَّبيهما في الوجود لتضادهما؛ فتعذر على كل واحد ما يروم

---

١. أحدهما: احد حدها

إيجاده بما فعله من الأسباب. وهذا المعنى حاصل في القادرين إذا قدّرنا التمانع بينهما بغير الأسباب بأن اختلف داعيهما إلى الضدين وكانا متساويين في كونهما قادرين، نحو أن يكونا قادرين لذاتيهما، وإن قدرنا التمانع بين القادرين للذات بالأسباب، كتجاذب الحبل إلى جهتين، فإنَّ وجه تعذر وجود فعل كل واحد منهما ما بيناه، فبطل قولهم: إنه تعذر وجود فعلهما لا لوجه معقول.

دليل. وقد استُدل في المسألة، فقيل: إن إثبات مثل له تعالى في صفاته يؤدي إلى أن لا يصح أن يختلفا في الدواعي، وهذا محال. وإنما قلنا: إنه كان لا يصح أن يختلفا في الدواعي، لأنهما إذا كانا عالمين لذاتيهما فما علمه أحدهما من جنس الفعل وكونه حكمة فلا بد أن يعلمه الآخر، وداعي الحكيم إلى الفعل ليس إلا هذا لأن الجهل والظن يستحيلان عليه، فصح أن اختلافهما في الداعي لا يصح. / وإنما قلنا: إن ذلك محال، لأن كل حيين لا بد أن يصح اختلافهما ١١٢ ظ في الدواعي، وإلا التبس حالهما بحال الحي الواحد والتبس حال القادرين بحال القادر الواحد.

فإن قيل: أليس يصح عندكم الفعل من القادر لكونه قادراً فقط من غير أن يكون له إليه داع؟ فكيف يصح أن يقال، والحال هذه: إنه يلتبس حالهما بحال القادر الواحد، مع أنه يصح تمانعهما في هذه الحال؟ أجاب عنه قاضي القضاة بأن الأمر، وإن كان كذلك، إلا أن العالم بما يفعله لا يفعله لا لداع، وهذه حال العالمين لذاتيهما لأنه لا يجوز عليهما السهو. ثم اعترض قاضي القضاة هذه الدلالة فقال: إنه لا يمتنع أن يكون الضدان مصلحة للمكلف، فيدعو[1] أحدَهما كون أحد الفعلين مصلحة إلى إيجاده ويدعو الآخر كون الآخر مصلحة إلى إيجاده، فتختلف دواعيهما وتنفصل حالهما من حال القادر الواحد. وكذلك فالفعل الحسن الذي ليس له صفة زائدة على حسنه بتخير القادر في فعله، فلا

---

١. فيدعو: فيدعوا

يمتنع أن يريد أحدهما إيجاد فعل حسن ولا يريد الآخر إيجاده، بل يريد إيجاد ضده إذا كان في مثل حاله، فيحصل بينهما الاختلاف.

ولقائل أن يقول: إن الضدين لا يصح أن يكونا مصلحة للمكلف على الجمع، فلا بد من أن يكونا مصلحة له على البدل، وإذا دعا أحدّهما الداعي إلى إيجاد أحد الضدين، فكيف يدعو الآخر الداعي إلى فعل ضده، والحال هذه، مع علمه بأنهما ليسا بمصلحة له على الجمع؟ ومتى قدرنا ما ذكره من الاختلاف بينهما في الداعي لزم منه كونهما مصلحة على الجمع لأن كل واحد منهما يريد فعل أحدهما في حال علمه بأن الثاني يريد فعل الضد الثاني، ولا يصح أن يريدا ذلك إلا بأن يعلما أنهما مصلحة على الجمع، كما لو كانا مختلفين. فإن قال: إنه لا يصح أن يدعوهما الداعي إلى فعلها مع علمهما بتضادهما، قيل له: فإذن لا يصح اختلافهما في الداعي على الوجه الذي قدّرته.

١١٣ و والاعتراض الصحيح على الدليل / أن يقال: إن المقدمة التي ذكرها، أن كل حيين لا بد من أن يختلفا في الداعي، غير مسلّمة[1] على الإطلاق، لأن هذا حكم الحيين في الشاهد، لأنه يصح عليهم الغفلة والظنون والجهل والاختلاف في الشهوات، فيختلفون لذلك في الدواعي لأنه قد يغفل أحدهم عن الوجه الداعي إلى الفعل ويعتقد فيه وجهاً آخر، ويفطن الثاني لذلك الوجه، وقد يظن أحدهم أو يعتقد فيه وجهاً ليس ذلك بثابت للفعل؛ فيختلفون أيضاً في الدواعي؛ وقد يشتهي أحدهم تناول شيء وينفر الآخر عن تناوله، فيختلفون لذلك أيضاً. فأما الحيان اللذان لا يجوز عليهما الغفلة والسهو والشهوة والظن والجهل فإنه لا يتصور اختلافهما في الدواعي، ومَن هذه حالها يجوز أن يختلفا في غير الدواعي من الصفات، فينفصل أحدهما عن الآخر، ولا تلتبس حالها بحال الحي الواحد. فإن قال المستدل: إن القديمين لا يجوز أن ينفصلا في صفة من

---

١. مسلّمة: مسلم

الصفات، قيل له: هذا رجوع إلى دلالة أخرى سنذكرها إن شاء الله تعالى.

دليل. لو كان معه تعالى ثان مشارك له في جميع صفاته لم ينفصل الاثنان من الواحد، وما أدى إلى ذلك فهو فاسد. ويؤدي ذلك أيضاً إلى أن لا ينفصل حصول الثاني من أن لا يحصل، وذلك فاسد أيضاً. وإنما قلنا: إنهما لا ينفصلان من الواحد، لأنه إذا لم يستبدّ أحدهما بصفة أو حكم أو مقدور أو داع أو صارف أو فعل، ولم ينفصلا بزمان أو مكان، وقد تقدم بياننا لجميع ذلك، صح أنهما لا ينفصلان من الواحد.

فإن قيل: ولم قلتم: إن أحدهما لا يستبد بفعل؟ قيل له: لأنا قد بينا فيما تقدم أن كون الفعل فعلاً للقادر ليس إلا وقوعه بحسب داعيه. وقد بينا الآن أيضاً أن اختلاف العالمين لذاتيهما في الداعي لا يصح، فما من مقدور لأحدهما إلا وهو مقدور للآخر، فإذا وقع منه بداع فقد وقع أيضاً بداعي الآخر، / إذ ١١٣ ظ
هما متفقان في الداعي، فالواقع يكون فعلاً لهما. وأما أنه يستحيل أن لا ينفصل الاثنان من الواحد فهو ظاهر، لأن الاثنين أكثر من الواحد، فمتى لم ينفصل الأكثر مما ليس بأكثر بطلت الكثرة. ولو جاز ذلك في الاثنين والواحد لجاز فيما زاد على ذلك من العدد، فلا تنفصل الألوف من الواحد، ولجاز أن يكون الواحد كالعشرة في الكثرة والعشرة في الوحدة كالواحد. وأما[1] أنه يؤدي إلى أنه لا ينفصل حصول الثاني من أن لا يحصل وأن ذلك محال فهو ظاهر.

وقد ذكر قاضي القضاة هذه الدلالة في المغني وحكاها عن الشيوخ المتقدمين كأبي الهذيل وأبي علي والخلق من المتكلمين بعبارة أخرى، وهو أن إثبات اثنين لا يصح إلا أن يكونا في مكانين أو زمانين أو يختلفا بوجه من الوجوه، فإذا لم يصح ذلك في القديمين لم يصح أن يُثبتا اثنين أو يعلما اثنين، فصح أن القديم واحد. ثم حكى عن أبي هاشم أنه اعترض كلام الشيوخ بأنه كما لا يصح

---

١. وأما: ومن، (وفوق السطر) ظ واما.

إثبات اثنين في الشاهد إلا في زمانين أو مكانين كذلك لا يصح إثبات الواحد في الشاهد إلا في مكان أو زمان. فإذا جاز إثبات واحد هذا حاله فكذلك إثبات اثنين هذه حالها. قال: ويصح من المعتقد أن يعتقد اثنين لا في زمان ولا مكان ويخبر بذلك، فلا بد من إفساد اعتقاده هذا. ثم نقض الدلالة أيضاً بإرادتين للقديم لا في محل بمراد واحد وزمان واحد. وهذا لا يعترض كلام الشيوخ لأن الشيوخ ما شبهوا الغائب بالشاهد، فلم يقولوا: إذا لم يصح إثبات اثنين في الشاهد هذه حالها فكذلك في الغائب، فصح أن يعارضوا بإثبات واحد في الغائب لا نظير له في الشاهد، وإنما أرادوا أنه لا يصح إثبات اثنين في العقل لا يختلفان بوجه من الوجوه. وقد بينوا أيضاً أنها إذا لم يصح ثبوتهما في أنفسهما لم يصح أن يُعلما اثنين، فكذلك لا يصح أن يعتقدا ولا أن يخبر عنهما، لأن ذلك فرع على كونهما اثنين في أنفسهما. والقول بإثبات الإرادة لا في محل هو قول الشيخ أبي هاشم؛ فلا يلزم من لا يقول بمثل مذهبه في ذلك. وعلى /
١١٤ و أنه يبطل قوله بالإرادة لا في محل بهذا الدليل لأنه يؤدي إلى هذا المحال، وهو أن لا ينفصل الاثنان من الواحد بوجه، فكيف يصح نقض هذا الدليل؟

وسأل قاضي القضاة نفسه فقال: إنهما ينفصلان من الواحد بأن يعلم باضطرار تغايرهما. وأجاب بأن العلم إنما يتعلق بالشيء على ما هو به؛ وإذا لم يثبت لأحدهما في نفسه ما ينفصل به عن الآخر لم يكونا غيرين، فلم يصح أن يُعتقدا كذلك. ثم اعترض هو الدلالة فقال: إن اختصاص الشيء بصفة ليست هي صفة الآخر يوجب انفصالها من الواحد، لأنه لا يصح أن يستحق الشيء الصفة ولا يستحقها، فيصح أن يُعلم من جهة الاضطرار تغايرهما.

ولقائل أن يقول: إذا جاز لك أن تقول، والحال ما ذكرناه: إن إحدى الذاتين تختص بصفة ليست هي صفة للأخرى، جاز لك أن تقول: إذا لم تكن إحدى الذاتين هي الأخرى أمكن أن يُعلما باضطرار متغايرين، ولا معنى لذكر الصفتين. وإذا لم تنفصل إحدى الذاتين عن الأخرى بوجه ما ولا

إحدى[١] الصفتين عن الأخرى، فمن أين أنها ليست بذات واحدة وأنها ليست الأخرى، وأن صفتها [ليست] صفة الأخرى[٢]، حتى تقول: إن صفتها ليست صفة هي للأخرى؟ وإذا لم يمكن أن يقال ذلك لم يمكن أن يقال: هما غيران، فكيف يُعلمان غيرين؟ ونزلا منزلة جوهرين لو خلقا في زمان واحد وقدراً في جهة واحدة ولم ينفصل أحدهما من الآخر بوجه، فكما لا يصح أن يقال: هما غيران، لأنه يؤدي إلى الاستحالة التي ذكرناها؛ فكذلك في كل ذاتين قدرتا[٣] كذلك. لكن من يذهب إلى أن الجواهر في العدم هي جواهر، وأن كل ذات منها تنفصل عن غيرها بنفسها، لا بوجه آخر من الوجوه، ويقول كذلك في سائر الأجناس؛ ويقول في إرادات القديم وكراهاته بمذهب قاضي القضاة، لا يبعد منه أن يرتكب ما ارتكبه، لأنه متى لم يرتكب ذلك انتقض عليه جميع ما يذهب إليه / بما ذكرنا. ١١٤ ظ

فإن قيل: ما تعنون بقولكم: إن إثبات ذاتين هذه حالها لا تنفصلان من الذات الواحدة؟ أتعنون به أنه لا يكون لنا طريق إلى أن نفصل بينهما، أو تعنون به أنه لا ينفصل هذا في نفسه من الثاني؟ فإن عنيتم الأول لم يصح، لأن ذلك طريقة لكم أخرى في هذه المسألة، وهو أنه لا طريق إلى إثبات مثل له تعالى في صفاته، فيجب نفيه. وإن عنيتم الثاني قيل لكم: إذا كانت الذات عندكم تنفصل من غيرها بنفسها، وأحكامها وصفاتها تابعة لانفصالها من غيرها بنفسها، فلو لم نعلم مغايرتها للذات الأخرى بنفسها لم نعلم أيضاً ما يتبعها من الانفصال من غيرها، قيل له: إنا لا نعني بهذه الطريقة أنه لو كان في الوجود مثل له تعالى لم يكن لنا طريق إلى الفصل بينهما، وإنما نعني به أنهما لا يكونان منفصلين في أنفسهما، لأنهما لو كانا منفصلين في أنفسهما لم يكن بد من أن لا تكون ذات أحدهما كذات الآخر ويقترن بأحدهما أمر ليس كالأمر الذي يقترن

---

١. إحدى: احد ٢. الأخرى: للاخرى ـــ. ٣. قدرتا: قدرا

بالآخر. فأما إذا كان ذات أحدهما كذات الآخر[1] ولم يقترن بأحدهما ما لم يقترن بالآخر أو لم يقترن به أمر ليس كالأمر المقترن بالآخر لم يُعقل انفصالها. يبين هذا أن الانفصال لا يعقل من دون وجه الانفصال، إذ لو لم يكن للانفصال وجه لم تكن الذات بأن تنفصل من غيرها بأولى من أن لا تنفصل. فإذا لم يكن بدّ في الانفصال من وجه، ولم يُثبت الخصم وجهاً في الانفصال بينهما، لم يُعقل كونهما منفصلين. وأما قولنا: إن الذات منفصلة[2] من غيرها بنفسها، فإنما نعني به أنها تخالف المخالفة الذاتية لغيرها لذاتها، إذ لا نثبت في المخالفة الذاتية أمراً زائداً على الذات؛ ولسنا نعني بذلك أن المثلين لا ينفصلان بما يقترن بهما، فسقط ما ظنه السائل.

فإن قيل: قولكم : لو لم ينفصلا بأنفسهما أو بوجه آخر لم يُعقل انفصالهما ،
١١٥ و كلام متناقض لأنكم عقلتم انفصالهما / حتى أمكنكم أن تقولوا: إما أن ينفصلا بأنفسهما أو بوجه آخر، قيل له: إن هذا أخذٌ بعبارة وهو في غير موضعه، لأنا إنما نتبع السائل على ما يقدره، فنطلق العبارات بحسب تقديره ليتبين له أن ما يقدره فهو تقدير لأمر لا يصح في نفسه. ألا ترى أنا نقول: لو كان الأمر كما قدرتَه لكان لا بد من وجه في الانفصال، فإذا لم يُعقل في ذلك وجه صح أن تقديرك نذلك تقدير باطل؛ لا أنا نثبتهما شيئين ثم نبطل كونهما شيئين؟

دليل. استدل بعضهم بأن الصنع إنما يدل على صانع واحد ولا يدل على أكثر من واحد، فإثبات الثاني كإثبات ثالث ورابع إلى ما لا نهاية له. وما أدى إلى ما لا نهاية له فهو فاسد؛ فصح أن القديم واحد. وقد اعترض قاضي القضاة رحمه الله هذه الدلالة فقال: إن الدلالة قد دلت على أنه لا بد للصنع من صانع وأنه لا بد من واحد؛ ودلت أيضاً أن إثبات ما لا نهاية له باطل، فالطرفان قد دل الدليل عليهما. فأما إثبات عدد من القدماء منحصر فلم يدل على نفيه دليل؛ فوجب التوقف في ذلك.

---

١. الآخر: الاخرى ٢. منفصلة: متفصل

دليل، وهو أن القديم الثاني لا طريق إلى العلم به أصلاً ولا هو معلوم بنفسه، وما كان كذلك يجب نفيه لأن تجويز ثبوته يؤدي إلى الجهالات. ويتبين بهذه الدلالة أنه ليس في الوجود قديم ثان، وإن لم يكن مثلاً له تعالى، كما يتبين بها نفي قديم مشارك له في صفاته. وقد بينا فيما تقدم صحة هذه الطريقة، وإنما الشأن هاهنا أن نبين أنه لا طريق إلى العلم بقديم ثان. أما قولنا: إنه ليس بمعلوم بنفسه فهو ظاهر. وإنما قلنا: إنه لا طريق إلى العلم به أصلاً، لأن طريقه إما أن يكون عقلنا أو سمعنا، وليس فيهما ما يدل عليه. أما العقل فلأن الطريق إليه ليس إلا الفعل أو الموجِب له أو الموجَب عنه، وقد علمنا أنه ليس فيما نعلمه ما يصح أن يقال فيه: إنه موجب لقديم أو موجَب عن قديم ثان. وأما الفعل فالفعل إنما يدل على أنه لا بد له / من فاعل إما واحد أو أكثر من ١١٥ ظ
واحد، وفي الحالين يعلم أنه لا بد من واحد، ثم بعد ثبوت الواحد لا يصح أن يدل الفعل على ثان لأنه ما من فعل إلا ويصح أن يكون فعلاً للواحد الذي علمنا ثبوته لا محالة. وأما السمع فلو كان فيه دليل على قديم ثان لظفر به من استقصى الطلب، بل أدلة السمع تدل على أنه لا مثل له تعالى. فإن قيل: أليس دلالة الفعل على الفاعل في الغائب كدلالة البناء في الشاهد على الباني؟ ثم البناء يدل على أنه لا بد من بانٍ[١] إما واحد أو أكثر، ويقطعون على الباني الواحد لا محالة ويشكون في بان[١] ثان، فهلا قلتم بمثله في دلالة الفعل على الفاعل في الغائب؟ قيل له: الفرق بين الشاهد والغائب في ذلك أن بعد دلالة البناء على الباني يصح أن يكون لنا طريق إلى العلم بالباني الثاني، وهو الخبر المتواتر، فتجويز الباني الثاني بعد ثبوت الباني الواحد تجويز لما إليه طريق، وليس كذلك في الغائب لأن بعد ثبوت الصانع الواحد لا يصح أن تدل دلالة ما على صانع ثان[٢]، فتجويزه، والحال هذه، تجويز لما لا طريق إلى العلم به أصلاً.

---

١. بان: باني ٢. ثان: ثاني ـ

فإن قيل: هلا جعلتم ثبوت الصانع الواحد في الغائب لُبْساً في دلالة الفعل على الصانع الثاني، لا أن عند ثبوته تنتفي الدلالة على الصانع الثاني أصلاً؟ وإنما وجب ذلك لأن الفعل ليس بأن يدل على واحد أولى من أن يدل على أكثر من واحد، لأنه كما يصح من الواحد فإنه يصح أيضاً من الاثنين فصاعداً، ومتى جعلتموه لبساً في ذلك لزمكم الشك في ثبوت القديم الثاني، لا القطع على نفيه. ألا ترى أن الإدراك لما كان طريقاً إلى العلم بالمدركات فمتى فات الإدراك لزم القطع على نفي المدرَك، ومتى يمكن لبس في المدرك لم يلزم القطع على نفيه، بل الشك في ثبوته؟ فكذلك القول فيما طريقه الدليل، قيل له: إنا قد بينا أن الفعل لا يدل على وحدانية الفاعل، وإنما يدل على ثبوت فاعل في الجملة، ثم
١١٦ و لا بد من اعتبار آخر ليعلم وحدانية الفاعل / أو تثنيته. وإذا لم يدل الفعل لا على الوحدانية ولا على التثنية لم يصح أن يقال: إن ثبوت الفاعل الواحد يصير لبساً في دلالة الفعل على الفاعل الثاني. وفارق ذلك الإدراك لأنه طريق إلى العلم بالمدرك، فمتى حصل لبس في المدرَك حصل اللبس في الطريق؛ فخرج بذلك عن كونه طريقاً إلى العلم بذلك المدرك، ولم يمكن القطع على نفي ذلك المدرك لأن له طريقاً في الجملة، وقد فات عنا ذلك الطريق، فلزم الشك في ثبوته. ألا نرى أنه لو زال اللبس لحصل الإدراك وحصل العلم به؟

وقد اعترض قاضي القضاة هذه الدلالة في المغني فقال: إن هذه الدلالة لا تصح لأنا إنما نقضي ببطلان ما لا دليل عليه، لا لأنه لا دليل عليه، بل لأنه يؤدي إلى بطلان ما عُلم صحته ويقتضي إثبات ما لا يعقل أو يقتضي كون الموجود في حكم المعدوم، وكل ذلك لا يصح في إثبات القديم الثاني، لأنه لا يمكن أن يقال: إن في إثباته إبطال ما عُلم صحته أو فيه إثبات ما لا يُعقل ولا أن وجوده كعدمه. ولقائل أن يقول: إنك لم تبين أن إثبات القديم الثاني لا يؤدي إلى ما ذكرته من الوجوه الباطلة، وإنما اقتصرت على أنه لا يؤدي إلى ذلك، وهذا اقتصار على دعوى. وللمستدل بهذه الدلالة أن يقول: إذا ثبت أن

إثبات القديم الثاني هو إثبات لما لا طريق إلى العلم به، فلو صح أن نشك في ثبوته للزم تجويز أمور لا طريق إلى العلم بها، وفي ذلك بطلان ما علم صحته، وأن لا ينفصل حصول ذلك القديم من أن لا يحصل، وأن يكون وجوده كعدمه، لأنه لو حصل لوجوده حكم وتأثير لصار طريقاً إلى العلم به ولانفصل وجوده من عدمه، وصار إثباته إثباتاً لأمر لا يعقل، إن عنيت بما لا يعقل إثبات ما لا دليل عليه: لأنكم تعنون بما لا يعقل هذا الوجه في مثل هذا الموضع.

١١٦ ظ دليل، وهو أنه لو كان معه / تعالى قديم ثان[1] لوجب أن يشاركه في صفاته الذاتية، على ما تقدم بيانه، ولوجب أن يكون حكيماً، على ما سيرد بيان هذا إن شاء الله تعالى، ولو كانا حكيمين لم يجز أن يرسلا أو يرسل أحدهما من يعلم أنه يكذب في إخباره وفيما يؤدبه عنهما أو عنه. وقد دلت الدلالة على أنه تعالى قد بعث رسلاً إلى العباد منهم نبينا محمد صلى الله عليه، وقد أخبر أن الله تعالى واحد لا مثل له، وحكى ذلك عن الله تعالى فيما أنزله عليه من الكتاب فقال: قال الله تعالى ﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ (١١٢ الأخلاص ١ و ٤) ﴾، ﴿ وَلَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ (٤٢ الشورى ١١) ﴾، ﴿ وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ (٢ البقرة ١٦٣ وغيرها) ﴾ إلى غير ذلك من الآيات الدالة على أنه تعالى واحد لا شريك له. وقد حكى تعالى عن أنبيائه جميعاً أنهم كانوا يدعون إلى التوحيد وينكرون الإشراك، فدل ذلك كله على أنه تعالى واحد لا شريك له.

واعلم أن وحدانية الله تعالى يصح أن يستدل بالسمع عليها لأنه يصح أن يعلم السمع حجة قبل العلم بها. يبين هذا أن الأصل في كون السمع حجة هو أنه كلام حكيم لا يجوز أن لا يقصد بخطابه معنى ما، لأنه يكون عبثاً. وإذا قصد بخطابه معنى من المعاني فلا بد من أن يعني به ما يتفاهمه من خاطبهم إما

١. قديم ثان: قدم ثاني

بقرينة أو بغير قرينة، وإلا كان ملغزاً أو معمياً لمراده بخطابه، وذلك يقتضي قبح خطابه. وإذا وجب أن يعني بخطابه ما ذكرناه صح أن يُستدل به على مراده. وكل ذلك مما يصح أن يُعلم قبل العلم بأنه لا ثاني له تعالى، فيصح أن يعلم أنه لا ثاني له تعالى بالاستدلال بخطابه على ذلك.

وإذا علم المكلف جميع ما تقدم من الأصول، كمل علمه بالتوحيد ولزمه أن يعلم حكمته تعالى في أفعاله وتنزهه عما لا يجوز أن يفعله مما يخالف الحكمة وأنه لا يخلّ بالواجب في الحكمة، ويعرف صدق رسله عليهم السلام، ثم يعلم أحكام
١١٧ و الآخرة. فإن قيل: / أفتقولون: إن كل مكلف يلزمه أن يعلم جميع ما قدمتموه من التفاصيل؟ فإن قلتم بذلك لزم أن لا يكون أكثر المكلفين عالماً بالتوحيد، وهذا شنيع من القول. وإن قلتم: يلزمه أن يعرف جمل ما تقدم من الأصول، قيل لكم: بينوا أقلّ ما يلزم المكلف أن يعرفه في أصول التوحيد ويكون معه عالماً بالتوحيد.

فصل في ذكر أول ما يلزم المكلف من أصول التوحيد

ينبغي أن نقدم على الجواب على هذا السؤال جملة يتبين عندها صحة الجواب عنها على التفصيل. اعلم أنا أشرنا في أول الكتاب إلى أن معرفة الله تعالى إنما وجبت على المكلف لأنها لطف له في فعل الواجبات واجتناب المقبحات، وسنفصل هذا إن شاء الله تعالى في باب المعارف. فإذا صح ذلك، وكان الأصل في حصول اللطف في ذلك للمكلف هو العلم بأن المكلِف سيثيبه على فعل ما يكلفه من الواجبات وأنه يجوز أن يعاقبه على فعل المقبحات لأن اللطف للمكلف هو الداعي له إلى فعل الواجبات أو اجتناب المقبحات، وهذا إنما يحصل في العالمين بما ذكرناه، وإذا صح هذا كان العلم بالله وبصفاته ونفي ما لا يجوز عليه ووحدانيته إنما يجب لأنه لا يمكن حصول العلوم التي هي لطف

للمكلَّف إلا بأن تتقدمها علوم التوحيد لأن كل علم من علوم التوحيد محتاج إليه في حصول العلوم التي هي لطف للمكلف.

بيان هذا أن العلم بأن المكلِّف سيثيب على ما كلف من الواجبات أو يعاقب على الإخلال بها وعلى فعل المقبحات إنما يمكنْ حصوله إذا حصل العلم بذات المكلف لأن التكليف لا بد فيه من مكلِّف، والثواب لا بد فيه من مثيب، ولا طريق إلى العلم بذات المكلف إلا أفعاله، على ما تقدم بيانه، فلا بد من العلم بحدوث ما يصير دليلاً على إثباته، ولا بد من إثبات المحدِث: فحينئذ تُعلم ذاته.

وإذا عُلمت ذاته فلا بد / من أن يعلم ما يثبت[1] له من الصفات، لأنه متى لم ١١٧ ظ
يُعلم أنه قادر لم يمكن أن يعلم أنه سيثيب أو سيعاقب، وكذلك فتى لم يعلم أنه عالم لم يمكن أن يعلم أنه سيفعل ذلك أيضاً، لأنه لا بد في الإثابة والمعاقبة من علم بأمور، ولن يصح أن يُعلم قادراً عالماً إلا وهو حي، فلا بد من العلم بكونه حيّاً. ولا بد من العلم بكيفية هذه الصفات في حصول هذا اللطف، لأنه متى لم يعلم المكلَّف أنه تعالى قادر لا يزال وأنه عالم لا يزال فإنه لا يعلم أن مكلِّفه سيثيبه أبداً ويصح أن يعاقبه أبداً، ولا يصح أن يعلمه كذلك إلا أن يعلم أنه قادر عالم لذاته وأنه لا يجوز عليه العدم والخروج عن هذه الصفات، ولا يعلم ذلك إلا إذا علمه قديماً، وإذا علم ذلك صح أن يعلم أنه قادر عالم حي لم يزل ولا يزال.

فأما العلم بأنه سميع بصير لم يزل ولا يزال وأنه مدرك للمدركات كلها: فمن يقول من شيوخنا: إن ذلك لا بد منه حتى يعلم الأشياء على التفصيل، فإن عنده لا بد من العلم بذلك ليصح أن يعلم اللطف. ومن يقول: إنه لولا العلم بذلك لما صح أن يُعلم غنيّاً، فإنه يشترط العلم بذلك أيضاً من حيث أن العلم بكونه غنيّاً لا بد منه في العلم بحكمته، والعلم بالحكمة لا بد منه في العلم

١. يثبت: ستة ـــ

باللطف. ومن لا يقول بذلك فعنده أن العلم بذلك تابع لتفصيل العلم بكونه حيّاً لذاته.

وإذا علم أنه كذلك لذاته علم أنه لا يجوز عليه أضداد هذه الصفات. وإذا علم أنه قادر عالم لذاته صح أن يعلم أنه قادر على كل شيء وعلى ما لا يتناهى من كل جنس، وأنه عالم بكل شيء، ومتى لم يعلمه كذلك لم يصح أن يعلم أنه لا يزال سيثيبه أو يصح أن يعاقبه لا يزال، وأنه يصح أن يوفيه ما يستحقه، لأنه لا يخفى عليه شيء مما يستحقه ولا يتعذر / عليه. ولا بد أن يعلم ما يُـنفى عنه من الصفات، لأن إثباتها له أو إثبات بعضها أو تجويز ذلك له يمتنع عنده ما يجب له من الصفات؛ فلا يصح أن يحصل العلم باللطف. يبين ذلك أنه متى لم يعلم أنه لا يشبه الأشياء كالجواهر والأجسام والأعراض جوّز كونه محدَثاً، فلم يصح أن يحصل له العلم بكونه قديماً؛ وجوز عليه المنع والضعف والعجز عن بعض الأشياء والجهل؛ وكل ذلك يمنع من العلم باللطف. ونفي الرؤية عنه يتبع العلم بكونه غير مشبه للأشياء.

فأما العلم بالوحدانية فيجوز أن يقول قائل: إنه لا بد منه في العلم باللطف لأنه متى لم يعلم ذلك جوز أن يُمنع المكلِّف من إيصال الثواب أو العقاب أو إدامتها. إلا أنا قد بينا في دلالة التمانع أن القديم لا بد من أن يكون حكيماً وأنه يستحيل في الحكمة أن يمنع الحكيمُ الثاني عن مراده. وشيوخنا يقولون: إنا نبني نفي دلالة التمانع على تقدير التمانع بينهما، لا على وقوعه، فمتى علم المكلَّف صفاته وعلم حكمته أمن من أن لا يصل إليه ما يستحقه وأمن انقطاعه. وينبغي أن يقال: إن العلم بالوحدانية هو من تفصيل العلم باللطف، ومعنى ذلك هو أنه إذا علم أن مكلِّفه واحد لا مثل له علم على التفصيل من يستحق عليه الثواب أو من يستحق منه العقاب ويكون علمه بوصول الثواب إليه لا محالة أو وصول العقاب إليه، إن لم يعفُ عنه، آكد من حيث أنه لا مثل له ينازعه ملكه أو يمانعه في سلطانه. ولا بد من العلم بذلك أيضاً ليعلم معبوده ومن يستحق شكره على التفصيل.

وإذا صح ما ذكرنا صح أنه لا بد من علوم التوحيد ليصح العلم بصحة هذا اللطف، ثم من بعد لا بد من العلم بحكمة المكلِّف ليعلم المكلَّف أنه لا بد من وصول ما يستحقه من الثواب إليه وصحة وصول ما يستحقه من العقاب إليه. وإذا صحت هذه الجملة فجوابنا عن السؤال أن أقلّ ما يلزم المكلف / معرفته من التوحيد هو ما يصح معه حصول العلم باللطف الذي ذكرناه. ١١٨ ظ
فأصحاب الجُمل يلزمهم معرفة جملة ما ذكرنا بأوائل الأدلة. فإذا علم أحدهم ما يحدث في العالم من أنواع الحوادث من حركات الفلك والنجوم والأمطار والغيوم والنبات والثمار والأقوات إلى غير ذلك، وعلم ما يحدث في نفسه من أنواع الحوادث وما فيها من أنواع الصنعة، فالعلم[1] بأنه لا بد لذلك من صانع هو علم يتبادر إليه كل عاقل سليم عن الشبه. فإذا حصل له العلم بذلك فلا بد من أن يحصل له العلم بصفاته؛ نحو العلم بأنه قادر عالم حي موجود وأنه قديم، لأنه لولا ذلك لكان مصنوعاً مفتقراً إلى غيره، ولم تتنه الحوادث عنده، وإذا تقرر ذلك عنده حصل له العلم بأنه لا يشبه الحوادث وأنه ليس بجسم، لأن ما يجده من الحوادث في نفسه وفي غيره من الألوان والطعوم والأراييح لا يصح من الأجسام. وإذا علم أنه ليس بجسم علم أنه لا يجوز عليه ما يجوز على الأجسام من الضعف والنقص والجهل وغير ذلك، وعلم أنه غني عما يحتاج إليه الأجسام. وإذا علم ما يحدث في كل العالم في كل ساعة وفي كل حيوان وشجر ونجم وفلك ونبات مما لا يقع فيه تفاوت، علم أن فاعلها قادر على كل شيء وأنه عالم بكل شيء لا يجوز أن يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء. ثم صح أن يعلم أنه حكيم في أفعاله وصح أن يعلم صدق الأنبياء عليهم السلام وصح أن يعلم من جهة السمع [بطلان] جميع ما يذهب إليه المخالفون لملة الأنبياء عليهم السلام من نحو التثنية والتثليث ويعلم صحة الشرائع وأحكام

١. فالعلم: والعلم

الآخرة، فيحصل لهم العلم بهذا اللطف وغير ذلك، فهذا القدر من علوم التوحيد كاف لأصحاب الجمل. ثم العلماء هم الذين يلزمهم تفصيل هذه الجمل ودفع ما يورده المخالفون من الشبه في كل أصل من أصول الدين. وهذه الجملة كافية في الجواب عن السؤال.

باب في أن العلم بأن الله تعالى واحد هو علم بماذا؟ /

حكى قاضي القضاة رحمه الله في المغني[١] عن الشيخ أبي علي وأبي هاشم أنهما قالا: إن هذا علم لا معلوم له. قال: وربما يقولون: هو علم لا معلوم له يشار إليه بوجود أو عدم. واستدل قاضي القضاة لذلك فقال: إن العلم بأنه تعالى واحد لو كان له معلوم لم يخل إما أن يكون معلومه هو ذاته تعالى أو غيره، وذلك الغير إما أن يكون موجوداً أو معدوماً، وإذا بطلت هذه الأقسام صح أنه لا معلوم له. وإنما قلنا: إنه ليس بعلم بذاته تعالى لأن أحدنا يعلم ذاته تعالى على سائر صفاتها ولا يحصل له العلم بأنه واحد، فصح أنه ليس بعلم بذاته.

ولقائل أن يقول: ما تعني بقولك: إنه يحصل له العلم به على سائر صفاته؟ إن عنيت به أنه يحصل له العلم بأنه واحد مع غيره من صفاته لم يمكنك أن تقول: إنه لا يحصل له العلم بأنه واحد. وإن عنيت به أنه يحصل العلم بصفاته تعالى سوى العلم بأنه واحد، قيل لك: إنه لا شبهة في أنه إذا لم يحصل العلم بذلك فلم يصح له العلم به، فما أنكرت أنه إذا حصل له العلم بذلك أن يكون علماً بذاته تعالى على هذه الصفة؟

قال: ولو كان علماً بغيره فإن كان ذلك الغير موجوداً لزم أن يخرج هذا العلم من كونه علماً إلى أن يكون جهلاً، يعني بهذا أن هذا علم بأمر مني،

---

١. المغني جـ ٤ ص ٢٤٧

فكيف يكون علماً بموجود؟ وإن كان معدوماً لم يصح لأن المعدوم يجب أن يصح حدوثه، ولو صح حدوثُ مثل القديم لم يكن قديماً. ولأن ما يصح حدوثه لا يكون قديماً منفياً[1]، وإذا بطلت هذه الأقسام صح قولهم: إن هذا العلم لا معلوم له. والذي أبطل به أن يكون علماً بمعدوم هو مبني على حدهم للمعدوم، وهو أنه هو المعلوم الذي ليس بموجود، فأما على ما تقدم أنه المعقول الذي ليس بثابت فإنه يصح على هذا أن يقال: إن هذا علم بمعدوم.

١١٩ ظ وحكى شيخنا أبو الحسين في كتاب التصفح في مسألة / المعدوم، هل هو ذات؟ عن بعضهم أنه قال: إن العلم بأنه لا ثاني له تعالى هو علم بأن الأشياء لا تشبهه تعالى. وأبطل[2] ذلك بأن الأشياء غير الله تعالى هي الجواهر والأعراض، فإن كان العلم بأنه لا قديم غير الله تعالى هو علم[3] بأن الجواهر والأعراض ليست بقديمة، فينبغي أن لا[4] تشكوا في إثبات قديم غير الله تعالى وغير الجواهر والأعراض، وكان يجب، إذا علمتم حدث الجواهر والأعراض، أن تعلموا أنه لا ثاني له تعالى، لأنكم علمتم بذلك أن الجواهر والأعراض ليست قديمة. ومعلوم أن مَن علم ذلك فإنه لا يحصل له العلم بأنه لا قديم سوى الله تعالى.

وحكى عن بعضهم أنه قال: إن العلم بأنه لا ثاني له تعالى هو علم متعلق بالله تعالى أنه لا ثاني له. وأبطل ذلك بأن العلم المتعلق بالشيء يجب أن يكون علماً به أنه ذات أو علماً بأنه ذات على صفة، على قول من أثبت الصفات. والعلم بأنه لا ثاني له تعالى ليس علماً بأنه ذات ولا علماً بأنه ذات على صفة. وإنما عنى بهذا الالزام على طرق الشيوخ أصحاب أبي هاشم، وهو أن العلم بالشيء، يجب أن يكون علماً بأنه ذات أو علماً به على حال، وليس كذلك

---

١. منفياً: مسا (والتصحيح عن المغني جـ ٤ ص ٢٤٧) ٢. وأبطل: واذا بطل

٣. علم: علما ٤. أن لا: ان؛ (وفي الهامش)خطه ان لا

العلم بأنه لا ثاني له تعالى، لأن «لا ثاني له» ليست بحالة. قال: ومما يبين أن العلم بنفي الثاني ليس بمتعلق بالله تعالى أنا، لو فرضنا خروجه في المستقبل عن كونه ذاتاً، لم يبطل ما علمناه أنه لا ذات أخرى قديمة. وهذا إنما يبطل به قول من يقول: إن العلم بأنه تعالى لا ثاني له هو علم بأنه لا ذات قديمة. فأما إذا قال: إن فيه هذا العلم والعلم بذاته، لم يلزم ما قاله. وينبغي أن يقال في هذا الباب: إن العلم بأنه تعالى واحد، إذا كان معناه أنه تعالى لا مثل له ولا ثاني له، فيجب أن يكون هذا علماً بذاته تعالى يدخل في ضمنه نفي مثل له وثان[1] له، كما نقول في العلم بغيره من صفاته تعالى: إن العلم يتعلق بذاته، ويدخل في ضمن ذلك العلم أمر من الأمور، إما حكم أو فعل أو نفي أمر أو نفي فعل،
١٢٠ و فكذلك العلم بأنه واحد هو علم بذاته / تعالى يدخل في ضمنه نفي مثل له تعالى.

وينبغي أن نحمل قول الشيوخ بأنه علم لا معلوم له [على] أن ما يدخل في ضمن هذا العلم من نفي ما نقدره من المثل له تعالى هو أمر ليس بذات موجودة ولا معدومة على طرقهم، بل هو أمر يعقل ويقدر له أنه ثابت في نفسه يمكن تعيينه بالعلم به. ولهذا قالوا: إنه ليس له معلوم يشار إليه، ولم يعنوا بذلك أن هذا العلم لا يتعلق بذاته تعالى، لأنا نجد من أنفسنا في كل ذات علمناها، ثم نفينا عنها أمراً من الأمور، أن علمنا يتعلق بها، ويدخل في ضمنه نفي ما ننفيه عنها. وإذا صح ما ذكرناه سقط قول من يقول: كيف يصح إثبات علم لا معلوم له؟ والعلم هو أمر لا يعقل إلا مضافاً إلى معلوم لأن كل علم لا بد له من معلوم، إلا أن معلومه ينقسم إلى ذات وشيء معين وإلى ما يُعقل ويُقدر. وليس يجب أن يكون كل معلوم العلم شيئاً متعيناً في نفسه، فمتى قال العلماء: إن هذا العلم لا معلوم له، فإنما يعنون هذا الثاني دون الأول.

---

١. ثان: ثاني

فقد أتينا على أبواب التوحيد. وبعدها يتكلم شيوخنا على الفِرق المخالفين في التوحيد كالثنوية والنصارى والمجوس. وقد كنا وعدنا نحن في أول الكتاب أنا نتكلم على المخالفين بأشرح مما يتكلم عليهم شيوخنا في كتبهم المختصرة والمتوسطة، وهذا موضع الكلام، وإن كان قد دخل فيما تقدم في الكتاب إبطال كلامهم على الجملة والجواب عن أقوى شبههم، ولكنا نتكلم هاهنا على الفرق المخالفين للتوحيد الذي دعت إليه الأنبياء عليهم السلام، سواء كانوا معتقدين لإثبات صانع أو كانوا أهل تعطيل، ونذكر من تفصيل مذاهبهم قريباً مما أورده من صنَّف من مقالات الناس والآراء والديانات، وإن كنا لا نطول القول في ذلك ولا نتبع جميع تفاصيل مقالات الناس، لكنا نذكر مقدار ما ينفصل به القول في أصول مذاهب الناس المخالفين لملة الإسلام بتوفيق الله تعالى ومعونته. /

١٢٠ ظ

الكلام على الفرق المخالفة لملة الإسلام

اعلم أنهم أصناف: منهم الدهرية والثنوية والمجوس وأكثر الفلاسفة والصابئة والمشركون، وهم عبّاد الأوثان، والنصارى واليهود، وهؤلاء الفرق فيما بينهم على فرق. وينبغي أن تقع البداية بالكلام على الدهرية؛ فإن غيرهم من الثنوية والمجوس والفلاسفة والنصارى يصرحون بإثبات ما يعتقدونه صانعاً ومعبوداً، والفلاسفة يقولون بإثبات الباري، وإن كانوا يثبتونه علة موجبة. ويدخل في جملة الصابئة المنجمون الذين يخالفون ملة الإسلام، ويدخل في فرق الدهرية والثنوية والمجوس والفلاسفة فرق الملحدة الباطنية، لأن فرقهم مختلفة فيما بينهم: فبعضهم يميل إلى مذاهب الدهرية وبعضهم إلى مذاهب الثنوية وبعضهم إلى مذاهب المجوس وبعضهم إلى طرق الفلاسفة على ما سنفصل ذلك إذا وصلنا الكلام عليهم إن شاء الله تعالى. وسنبين أيضاً، إن شاء الله، أن مذاهب الثنوية والمجوس والنصارى والفلاسفة في إثبات الباري وإثبات العقل والنفس يقرب بعضها من بعض، وتقرب مذاهب الكل أيضًا عن مذاهب الدهرية، وإنما يختلفون في العبارات ويتفقون على إنكار المعاد والثواب والعقاب على ما يعتقده أهل الإسلام، ثم تقرب أقاويلهم في إثبات المعاد المخرّج على أقاويلهم في إثبات العقل والنفس، وسيأتي الكلام على جميع ذلك، إن شاء الله تعالى.

باب الكلام على الدهرية

ينبغي أن نحكي أولاً مقالة كل فريق منهم، ثم نحكي احتجاجًا لهم لمقالاتهم، ثم نتكلم على احتجاجاتهم، ثم يتبين ما يلزمهم على مذاهبهم. وإنما قدمنا حكاية مقالاتهم المختلفة قبل الكلام على صاحب كل مقالة لأن في حكايتها جملة ضرب إبطال لها، لأنها مقالات متدافعة، ويحتج كل فريق منهم لمقالته[1] بقريب مما يحتج به الفريق الآخر / لما يخالف مقالة الأول. وهذا يكفي في بطلان المقالات المختلفة ١٢١ و
المتدافعة لأنه ليس بعضها بالتمسك به أولى من البعض، ولأن بذلك يظهر أن صاحب كل مقالة لم يستدل عليها بدليل قاطع، وذلك كاف في بطلانها.

حكى أبو عيسى محمد بن هارون الوراق البغدادي في تصنيفه في الديانات قول فرق الدهرية فقال: أهل الدهر طبقات، فطبقة منهم يزعمون أن العالم من خمسة أشياء وهو كذلك لم يزل، حر وبرد ويبس وبلة والخامس روح سائحة في جميعها تدبرها وتصرفها، وأنها لم تزل مختلطة على ما هي عليه اليوم، وأنه لا شيء غير هذه الخمسة وأفعالها، وفعل كل واحد منها خلاف فعل الآخر، وأنه لا شيء من العالم إلا والروح فيه وسائر هذه الطبائع الأربع، إلا أن الروح تكثر في بعض الأشياء وتقلّ في بعض وتظهر وتخفى على قدر اختلاف المزاج وغلبة الطبائع بعضها على بعض. وكذلك الطبائع أيضًا يغلب بعضها في بعض، وإنما اختلفت الأشياء في أجناسها وهيآتها، فصار بعضها مواتاً وبعضها جمادًا وبعضها أصواتاً ونباتاً وروائح وكذا وكذا من قِبل اختلاف اختلاطها، وإنما اختلف اختلاطها لاختلاف حركاتها. وزعموا أن هذه الأشياء الخمسة لم تزل تتحرك وأنه لا أول لتحركها ولا آخر. وزعموا أن الأجسام إنما تتغير في صورها وهيآتها وألوانها وطعومها وروائحها على قدر اختلاف تلاقيها وامتزاج

١. لمقالته: لمقالة

بعضها ببعض واختلاف الأزمنة عليها. وزعموا أن الأشياء إنما تقوى بما يتصل بها من أشكالها الممدة لها وتضعف بانقطاع ذلك عنها وبغلبة أضدادها عليها.

قال أبو عيسى: ثم اختلفت هذه الطبقة في حركات هذه الطبائع الأربع، فقال بعضهم: حركاتها منها طباع، وقد تحركها الروح أحياناً، وإنما تكثر حركاتها /
١٢١ ظ وتقل لما تلقى من شكل جاذب[١] أو ضد دافع، وكذلك الروح إنما حركاتها طباع. وزعم آخرون أن تحرك الأشياء الأربعة إنما هو بتحريك الروح إياها، وزعموا أن تحرك الروح واحد في الجنس، إلا أنه لا يمكنها في كل طبيعة ما يمكنها في الأخرى لاختلاف الطبائع ثم اختلاف الاختلاط بعد. وزعموا أن موت الحيوان إنما يكون بآفة غالبة من ضد قاهر ومن انقطاع مادة ما به يحيا، وأن الحيوان إذا ما تفرقت أجزاؤه اتصلت كل طبيعة من طبائعه بأقرب أشكالها إليها، فإن اتفق لتلك الأجزاء على مر الدهر أن تعود حيواناً بوقوع تلك الأسباب والمزاجات التي كان لها حيواناً قبل، عادت حيواناً كما كانت، وإن قصرت تلك الأسباب أو زادت أو نقصت غير أنها توجب الحيوانية، عادت حيواناً آخر بخلاف جنسها الأول، وإن لم يتفق لها ذلك واتفق لها أن تصير نباتاً صارت نباتاً، وإن لم يتفق لها ذلك اختلطت[٢] بأي أجزاء العالم اتفق لها الاختلاط به من ماء أو تراب. وزعموا أن الفلك بما فيه من نجومه لم يزل يجري ويتحرك، وأثبتوا حركاتها أعراضاً فيها وأنها غيرها وأنه لا أول لها. وزعم جميع أهل الدهر أنه لا دار غير هذه الدار، وأنكروا الثواب والعقاب.

قال أبو عيسى: وزعم بعض من يخبر عنهم أن طبقة من أهل الدهر، وهم بعض المتفلسفة المتقدمين، زعموا أن أربع طبائع لم تزل ولم يزل معها خامس هو خلافها مختار للفعل، والطبائع ليست مختارة للفعل، وإنما تجري على سوسها في كل حالاتها، فما كان منها حارًّا فشأنه التسخين، وما كان منها باردًا فشأنه

---

١. جاذب: حادث ٢. اختلطت: احطلت

التبريد، وكذا الرطوبة واليبس شأنهما الترطيب والتيبيس. وزعم بعضهم أن الخامس هو / الفضاء[1] وهو مكان الأشياء وهو المدبر للأشياء وأن الفضاء ليس ١٢٢ و
بجسم. وزعم بعضهم أن الطبائع الأربع هي لم تزل كذلك وأنه لا خامس، روحاً ولا غيره، إلا أن بعضهم يزعم أن الروح هو الدم الذي يحرك البدن ويقيمه، والروح ليس بطبيعة خامسة عندهم ولا طبيعة أصلية، وإنما هي طبيعة مركبة من هذه الطبائع الأربع. ويزعمون في الطبائع الأربع أنها بسيطة غير مركبة في أنفسها، وربما يقولون: مفردة، ولا توجد عندهم مفردة غير مركبة، ولكنها مفردة في الوهم والوصف.

وقال بعضهم: الحياة هي النسيم، وإن ما في الحيوان من ذلك موصول بما في الجوّ، والمتنسم إليه هو المقوي للنفوس، فما دامت مخارج النفَس وخروق[2] النسيم مفتوحة والحيوان يستمد إليه باسترجاع النفس فإنه بحياته، وإذا انسدّت تلك المخارج والمفتوح وحيل بينه وبين الهواء انقلبت[3] نفسه. وقال بعضهم: ليست[4] الحياة أكثر من اعتدال الأمزجة على ضرب من الاختلاط، وكذا يقولون في الصحة، وإن الآفات إنما تكون مع غلبة بعض الطبائع. ويقولون بسائر ما تقدم من الطبقة الأولى، إلا أنهم يبطلون الحركات ويقولون: الحركة المتحرك والاعتدال هو المعتدل، ولم يثبتوا شيئاً غير الطبائع الأربع. وحكي أن هذا قول جالينوس، وأن العالم مركب من الطبائع الأربع، ودفع ذلك عنه بعضهم وزعم أنه كان يثبت صانعاً للأشياء وأن العالم محدث، وإن كان مركباً من الطبائع الأربع. وقال جمهور أهل الدهر: إن العالم قديم لم يزل، وليس لأجناسه عدد يُعرف، ولا نهاية للعالم من جميع جهاته من مهبّ الشمال والجنوب والصبا والدبور والأعالي والأسافل في مساحة ولا عدد، وإنه لم يزل / يتحرك ويتغير ويستقيم. ١٢٢ ظ

---

١. الفضاء: هو الفضاء ٢. خروق: خرق
٣. انقلبت: بدون نقط في الأصل، ويجوز أن تقرأ انفلتت. ٤. ليست: ليس

فهذه مقالاتهم وهي متدافعة كما ترى. فأما احتجاجاتهم لما فاحتجوا لقولهم: إن العالم من هذه الأجزاء الخمسة، قالوا: رأينا هذه الأشياء الخمسة موجودة في العالم ظاهرة فيه ووجدنا العالم مختلطاً بعضه ببعض، فحرّه مختلط ببرده وكذلك سائر الطبائع، فما وجدناه من ذلك مجتمعاً ظاهراً في الأجسام الكثيفة فوجوده يغني عن الاستدلال عليه، وما لم يوجد من ذلك ظاهراً لصغره أو للطافة جنسه فإنا نعلم بالاستدلال أن هذه الخمسة فيه، إذ كان ذلك الجسم بعض العالم، وحكم قليل الشيء كحكم كثيره، وما غاب عنهم[١] مثل الذي شوهد.

وقالوا بمثل ذلك الاستدلال على طبائع الأشياء في أن ما يكون منها ويتولد منها ظاهراً كالتسخين من النار والتبريد من الثلج فإنهم يستدلون عليها بما يظهر من أفعالها، وما خفي منها عن أبصارهم وإحساسهم فإنهم يحكمون فيه بمثل الأمور الظاهرة المنجلية للأبصار، ويُلحقون كل شيء من ذلك بشكله ويُلزمونه حكم جنسه، ثم يفرقون بينها بتركيب منها بعد ذلك في الحكم والتسمية على قدر اختلاف المزاج وغلبة الطبائع. قالوا: ثم رأينا الطبائع توجب كل واحدة[٢] منها جنساً واحدًا كالتسخين الموجب عن الحر، ثم وجدنا مع ذلك أفعال الحيوان نحو ما يظهر من كلامه وحكمه وآثار عقله وغير ذلك من حسه وإدراكه وتفرقته بين صنوف المدركات بمشاعره وفهمه؛ فعلمنا[٣] أن هاهنا معنى غير الطبائع الأربع يحدث منه الأمور التي وصفناها، ولولا ذلك الروح لم يوجد من الطبائع إلا
١٢٣ و التسخين والتبريد والترطيب والتيبيس، سواء توهمناها مفردة أو مجتمعة، / لم تجب عنها حياة ولا عقل ولا فهم ولا تمييز ولا حس ولا استخراج لطائف. قالوا: ثم يجب أن تكون هذه الأشياء الخمسة لم تزل مختلطة لأنها لو عريت من الاختلاط وقتاً واحدًا لاستحال أن تختلط بعد ذلك لتضادها في نفسها

١. عنهم: عنه ٢. واحدة: واحد ٣. فعلمنا: علمنا

وتنافرها. وأيضًا، فإنا وجدنا أجسام العالم تقبل الحر والبرد واليبس والبلّة، فلولا أن فيها لكل واحد من ذلك شكلاً قابلاً ما قبلت، لأن الشيء لا يقبل ضده ولا خلافه، وإنما يقبل شكله ووفاقه، ولما لم نجد هذه الأشياء إلا هكذا علمنا أنها لم تزل كذلك.

واحتجوا لقولهم: إنه لا شيء غيرها، أنا لم نجد في العالم جسماً انتقل منها إلى شيء سواها، ولا وجدنا للشيء[١] غيرها عيناً ولا أثراً، ولا فعلاً يدل عليه، فلا سبيل إلى أن يثبت خلافها لأن خلافها غير معقول؛ والمدعي لخلاف الشاهد مدع لما لا يُعقل. واحتجوا لأنه[٢] لا شيء في العالم إلا والروح سائحة فيه وسائر هذه الطبائع الأربع بأنا وجدنا أجسام العالم تقبل هذه الطبائع والروح؛ ولم تكن لتقبل ذلك إلا ولها فيها[٣] شكل موافق؛ وما غاب عنهم فحكمه[٤] حكم ما شوهد عندهم.

واحتج من زعم منهم أن حركات هذه الأشياء الخمسة منها طباع أنه لو لم تكن كذلك لجاز أن تعرى من حركاتها وقتاً واحدًا، ولو عريت من ذلك لم تتحرك إلا بداخل يدخل عليها من غيرها، فبهذا علمنا أن حركاتها منها طباع؛ وإن كانت الروح قد تحرك هذه الطبائع الأربع لما يظهر فيها من التدبير واعتمال الطبائع.

فأما من قال منهم: إن حركتها ليست منها طباعاً، بل الروح تحركها، فاحتجوا بأن الحركة دليل الحياة والحياة للروح دون الطبائع، ومعنى هذا عندهم أن الشيء لا يتحرك بنفسه إلا أن يكون حيّاً / فإذا لم يكن حيّاً لم يتحرك إلا ١٢٣ ظ
بمحرك. وشبهوا قولهم: إن حركة الروح واحدة إلا أنه لا يمكنها في كل طبيعة ما يمكنها في الأخرى، كالذي يمشي على جدد الأرض مرة وفي الرمل أخرى، فإنّ جنس مشيه واحد إلا أنه لا يمكنه في الرمل ما يمكنه في الجدد.

---

١. للشيء: الشيء ٢. لأنه: بأنه ٣. لها فيها: لهـفيهـ ٤. فحكمه: فجمله

واحتج من قال منهم بأن حركة الشيء غيره بمثل ما احتج به من أثبت الحركات من الموحدين. ومن أثبت الخامس مختاراً فاحتج لقوله بأن شأن الطبائع أمر واحد، كالتسخين من الحار والتبريد من البارد، فلما ظهر فيها التمييز والاختيار علمنا أنه بغيرها وأنه مختار. ومن لم يثبت الخامس قال: إنه لم يجد غير الطبائع الأربع وأفعالها، قال: فوجب نفي الخامس. قالوا: إلا أن الروح هو الدم لأنه إذا نزف دم الإنسان مات، وكذلك فقوّته إنما هي دمه الخالص من الأكدار والعفونات والفساد. وقالوا فيمن يموت لتبيُّغ الدم به: إن ذلك هو لفساد دمه. وفيهم من قال: إن الحياة هي الحرارة لأن الإنسان متى برد مات. ومن قال: هو النسيم، فاحتجاجه لذلك كاحتجاج هؤلاء. واحتجوا لنفي النهاية عن العالم من الجوانب بأنهم لم يروا منه بعضاً إلا ومن ورائه شيء، فيجب أن يكون متصلاً أبدًا.

فهذه احتجاجاتهم. والكلام عليهم، أما قولهم: لما وجدنا العالم مختلطاً من هذه الطبائع الأربع حكمنا أنه كذلك لم يزل وحكمنا بذلك على جميع أجزائه، فإنه يقال لهم: إنكم اقتصرتم فيما ذكرتم على مجرد دعوى، وهو قولهم: وجدنا العالم مركباً من هذه الطبائع، فما دليلكم لذلك؟ ولم يُنقل عنهم ولا عن غيرهم من الفلاسفة القائلين بمثل قولهم إلا الاقتصار على دعاوى وعلى الوجود، مثل قولهم: لسنا نجد ولا نعقل جسماً يخلو من أن يكون حارًا أو باردًا أو رطباً [أو
يابساً]، كما لا نجد جسماً يخلو / من أن يكون موجودًا أو معدوماً، فعلمنا أن ١٢٤ و
العالم مركب من ذلك، وهذا دعوى لأن كون بعض أجزاء العالم حارًا أو باردًا لا يقتضي ولا يدل على أن جميع أجسامه مركب من ذلك.

وعارضهم النوبختي فقال: بماذا تنفصلون ممن قال: إن العالم مركب من أكثر من أربعة أشياء، مما ذكرتم ومن الشدة والرخاوة والثقل والخفة والرقة والكثافة والخشونة واللين إلى غير ذلك من الأعراض؟ قال: فإن قالوا: إن الذي ذكرتموه[1]

---

١. ذكرتموه: ذكرتموها

يرجع إلى ما ذكرناه من الطبائع الأربع، أو قالوا: إن ما ذكرتموه هي أعراض والذي ذكرناه نحن هي جواهر، أمكن أن يقلب ذلك عليهم، فيقال: بل ما ذكرناه نحن هي جواهر، وما ذكرتموه أعراض، وإن ما ذكرتموه يرجع إلى ما ذكرناه، فإن العالم مركب منهما.

ثم يقال لهم: إن وجودكم للشيء إنما يدل على أنه على ما وجدتموه عليه في الوقت الذي وجدتموه عليه، فلم زعمتم أنه يجب أن يكون كذلك من قبل، وما غاب عنكم أنه يجب أن يكون مثل الذي شاهدتموه؟ أرأيتم لو وجدتم شاباً أو شيخاً هرماً جالساً في مكان أتقطعون على أنه كان شاباً لم يزل وأنه لم يتقدم شبابه ولاد وصغر، وأن الشيخ كان شيخاً لم يزل لم يتقدم شيخوخيته شباب وكهولة وأنه لم يزل جالساً في ذلك المكان؟ فإن قالوا: نقطع[1] على ذلك، كابروا ودفعوا ما يعلمونه[2] ضرورة. وإن قالوا: إنما لم نقطع على ذلك لأنا شاهدنا مولودًا صغيراً شب وشاباً شاخ، فعلمنا أن هذا حكم كل شاب وشيخ، قيل لهم: فما أنكرتم أن يكون بعض الأحياء شاهد هذه الطبائع مفردة غير مركبة أو شهد حدوثها؟ فلا يمكنكم أن تقطعوا لوجودكم إياها الآن مركبة أنها كانت كذلك لم تزل، وعلى أن هذا إقرار منكم بأن الوجود للشيء / ليس بدليل على أنه كان من قبل كذلك، وأن ما غاب عن وجودكم له أنه بمثابته، لأنه لو كان دليلاً على ذلك لم يجز أن يدل وجود آخر لخلافه لأن الدلائل لا تختلف في دلالتها ولا تتناقض، فلما وجدتم بعض الأشياء على صفة وحالة قد كنتم وجدتموه على خلافها فاعلموا أن الوجود له لا يدل إلا أنه على ما وجدتموه عليه، إذ حكم البعض عندكم هو حكم الكل. وهذا أيضًا لازم لهم على استدلالهم على طبائع الأشياء، ويلزم أيضًا كل من اقتصر منهم في الاستدلال بالوجود.

١٢٤ ظ

١. نقطع: اقطع ٢. يعلمونه: يعلموه

وأما استدلالهم بفهم الإنسان وإدراكه بمشاعره وتمييزه على أن فيه خامساً، وهو الروح، فإنه يقال لهم: بهذا القدر لا يثبت لكم أن فيه خامساً لأنه يقال لكم: ما أنكرتم أن هذه هي تأثير الأمور [عند] امتزاج الطبائع الأربع، لأنه غير ممتنع أن يظهر لها عند الامتزاج من التأثير ما لا يظهر لأفرادها؟ ألا ترى أنه يختلف تأثيرها في التبريد والتسخين إذا امتزج الحار بالبارد؟ ومتى جوزتم ذلك لم يمكنكم القطع على إثبات هذا الخامس. ويقال لهم: ما أنكرتم أن يكون الخامس فاعلاً مختاراً عالماً مريدًا كما قاله بعضكم وهو المدبر للطبائع الأربع وهو الذي يحركها؟ ومتى جوزتم ذلك فاستدلوا على كونه مخالفاً للطبائع وكونه قديماً حكيماً باعثاً للرسل، ثم افهموا من الرسل الحق وارفضوا الأباطيل. وعلى أن الفهم والتمييز والإدراك واستخراج اللطائف إنما تظهر في الحيوان دون الجماد والنبات، فلم حكمتم بأن الروح سانحة في جميع أجزاء العالم؟ وقولهم: إن حكم البعض هو حكم الكل إذ الأجزاء من العالم، اقتصار[1] منهم على دعوى، وإنما كان يجب ذلك لو اتفق جميع العالم في التأثير الدال على الروح. ويقال لهم:
١٢٥ و هلا حكمتم لأجزاء العالم بأنها / حيوان أو الكل نبات أو جماد لأن حكم الكل عندكم هو[2] حكم الجزء، كما وجدتم الحيوان من أجزاء العالم فقد وجدتم من أجزائه النار والجماد، وكما لم تحكموا بكون الكل حيواناً أو نباتاً فلا تحكموا أيضًا باتفاقها في كون الروح سانحة فيها.

وأما احتجاجاتهم لقولهم: إنها كانت مختلطة لم تزل، بأنها متنافرة غير متفقة: فلو لم تكن مختلطة لم تزل لما جاز أن تختلط من بعد، فإنه يقال لهم: إن تنافرها ليس إلا طباعاً منها، وهذا بأن يدل على أنها كانت متباينة أولى من أن يدل اختلاطها بعد تنافرها في ذاتها بأنها كانت مختلطة. يبين ذلك أن ذواتها، إذا كانت تقتضي التنافر وتمنع من الاختلاط، اقتضي أن اختلاطها عارضٌ لها وأنه

---

١. اقتصار: اقتصارا ٢. هو: هم

غير عرض لازم لها، فلا بد من أن يعرض لها بعد أن لم يكن، وهذا يدل على حدوث امتزاجها. يزيده بياناً أن ذواتها لو صححت الاختلاط بدلاً من تصحيحها نفي الاختلاط لاقتضى ذلك أن اختلاطها أمر عارض لها، فكيف إذا كانت ذواتها توجب نفي الاختلاط؟

وقولهم: إنها لو كانت غير مختلطة وقتاً واحدًا لما جاز أن تختلط من بعد، فإنه يقال لهم: إن هذا إنما يدل على أنها لا يجوز أن تختلط لذواتها وطباعها، لأن طباعها تقتضي تنافرها، ولا يدل على أنه لا يجوز أن تكون مقهورة على الاختلاط. ألا ترى أن الثقيل يقتضي النزول والهُوِيّ طباعاً، ثم يجوز أن يقهر على الصعود علوًّا؟ ويقال لهم: ما أنكرتم أن يكون الخامس قهرها على الاختلاط لأنه عندكم هو مدبرها ومحركها؛ فيدبر أيضًا اختلاطها وتصريفها على سائر هيآتها؟ فإن قالوا: إن الروح لا يجوز أن يوجد فيها إلا بعد امتزاجها، فكيف يتولى امتزاجها؟ قيل لهم: فاستدلوا بذلك أيضًا على سادس قهرها على الامتزاج وأساح الروح فيها، واستدلوا بما يظهر فيها من التدبير والمطابقة / للمنافع ١٢٥ ظ
والإحكام في الصنعة على أن السادس حكيم وأنه باعث للرسل على ما تقدم.

وأما قولهم: إنا وجدنا أجسام العالم قابلة للحرّ والبرد وغيرهما، فلولا أن في ذلك شكلاً [لها] لما قبلته[١]، لأن الشيء إنما يقبل شكله، قالوا، ولهذا يجب أن يكون كذلك لم يزل؛ وكذلك استدلوا بكونها قابلة للروح على أن فيها شكلاً للروح، فإنه يقال لهم: إنه متى وجب أن يكون فيها شكل[٢] لهذه الطبائع لاستغنت بذلك عن قبول غيرها. وقولهم: إن الشيء إنما يقبل شكله، فيقال لهم: الشيء يقبل شكله ويقبل ما يخالفه ولا يضاده؛ لأن ما لا تضاد فيه لا يمتنع أن يجتمع، وإذا صح ذلك لم يلزم أن يكون في كل ما يقبل شيئاً أن يكون فيه من شكل ذلك الشيء.

وعارضهم النوبختي فقال: أخبرونا عن الأبيض إذا اسودّ أو الحلو إذا صار

---

١. قبلته: قبله ٢. شكل: شكلا

مرًّا، هل يخلو قبل ذلك إما أن يكون فيه ضد للسواد أو الحلاوة أو شكل لها؟ وإذا لم يكن فيه ضد لها فقولوا: كان فيه شكل لها[١]، ومتى قالوا بذلك كابروا. وإن قالوا: لم يكن لها فيه شكل، فبطل قولهم.

وقولهم: إن هذه الأشياء لما لم توجد إلا كذلك حكمنا بأنها لم تزل كذلك، فإنه يقال لهم: إن هذا يدل على أنها يجب أن تكون قابلة لهذه الطبائع ما كانت موجودة، ولا يدل على أنها كانت موجودة لم تزل، لأنه لا يمتنع أن تكون محدثة، ثم من حين حدوثها تكون قابلة لها. ألا ترى أن الجسم لا يوجد إلا قابلاً للحركة أو السكون؟ ثم لا يدل قبوله لذلك على أنه موجود لم يزل، بل
١٢٦ و يدل على أنه متى وجد وجد قابلاً / لذلك.

وزعم جالينوس أن أول من قال: إن الطبائع أربع، هو بقراط، وقال: الدليل لذلك أن الإنسان لو كان من طبيعة واحدة ما اعتل، ولو اعتل لكان لا يبرؤه إلا شيء واحد. فقال النوبختي: يقال له: ما تنكر من أن يكون من طبيعة واحدة فتتغير، فلذلك تحدث العلل ويختلف ما يبرؤها بحسب تغيراتها؟ قال: ويقال لهم: أليس يعتل الإنسان أكثر من أربع علل ويبرؤه أكثر من أربع أدوية؟ فقل: إن الطبائع أكثر من أربع. فأما ما استدلوا به على أن العالم مركب من أربع طبائع فكله دعاوى، فلذلك أعرضنا عنه.

وأما حجة من قال منهم: إن حركات هذه الطبائع هي[٢] طباع منها، بأنه لو لم تكن طباعاً منها لجاز أن نعرى من ذلك وكانت لا تتحرك إلا بداخل يدخل عليها، ويعنون بحركاتها امتزاجها واختلاطها، فيقال لهم: ما أنكرتم أنها لم تكن متحركة، ثم تحركت؟ وقولهم: لو عريت من ذلك وقتاً واحدًا لم تتحرك إلا بداخل يدخل عليها، قيل لهم: هذا صحيح، ولكن ما أنكرتم أنها لا تتحرك إلا بداخل يدخل عليها من روح كما قاله بعضكم، أو حركات الأفلاك كما يقوله

---

١. فيه شكل لها: له شكل فيها ٢. هي: هو

بعض الفلاسفة، أو صانع مختار يفعل ذلك من غير واسطة كما يقوله المسلمون؟ فالذي احتججتم به فيه اقتصار على دعوى وتسليم للمذهب قبل أن تبطلوا الأقسام التي يحتملها العقل. ومثل هذا لا يكون استدلالاً موصلاً إلى العلم، خصوصاً وقد قلتم: إن الروح قد يحركها أيضًا لما بانت به الروح من التدبير واعتمال الطبائع، فما أمانكم مع هذا القول من أن يكون الروح هو الذي يحركها في جميع الأحوال؟

ويقال لمن قال منهم: إن المحرك لها هو الروح بأن الحركة دليل الحياة والحياة للروح، لا للطبائع: / لم زعمتم أن الحركة دليل الحياة؟ وما أنكرتم أن يكون ١٢٦ ظ
تحرك هذه الطبائع طباعاً منها، فلا تكون في تحركها دلالة على خامس؟ ولم زعمتم أن الروح حي؟ وما أنكرتم أنّ تحرك هذه الطبائع لطبع يختص به الروح، لا لأنه حي؟ وإن جعلتم تحركها دلالة على حي، فهلا قلتم: إله[1] حي قادر مختار عالم حكيم وإنه مخالف للطبائع، كما قلتم: إن الخامس مخالف لها؟

وقولهم: إن حركة الروح من جنس واحد إلا أنه لا يمكنها في طبيعةٍ ما يمكنها في الأخرى، وتشبيههم[2] ذلك بمن يمشي في جدد من الأرض ومن يمشي في الرمل، اقتصار منهم على مثال، وبضرب الأمثال لا يرتفع ما يحتمله العقل من الأقسام. فما أنكرتم من أن يكون اختلاف تحركها[3] لاختلاف حركات الأفلاك كما يقوله بعض الفلاسفة، أو يكون ذلك من تدبير فاعل مختار يخالف بين حركاتها بحسب مصالح العباد في دينهم ودنياهم كما يقوله المسلمون؟

وأما من لم يثبت منهم غير الطبائع الأربع واحتجاجهم لذلك بأنهم لم يجدوا[4] غيرها فإنه يقال لهم: ما تعنون بقولكم: إنكم لم تجدوا غيرها؟ إن عنيتم أنكم لم تشاهدوا ولم تعلموا ضرورة غيرها فإنه يقال لكم: ولم زعمتم أن

---

١. إله: ان ٢. تشبيههم: شبهم ٣. تحركها: تحريكها
٤. بأنهم لم يجدوا: بأنه لم يجد

كل ما يثبت ويعلم فإنه يجب أن يعلم مشاهدة وضرورة؟ وما أنكرتم أن في الأشياء ما يعلم بنظر واستدلال؟ وإن عنيتم به أنكم لم تجدوا دليلاً على خامس، فإنه يقال لكم: إنما لم تجدوا ذلك لأنكم لم تنظروا في الأدلة كما ينظر فيها غيركم، ولو نظرتم كنظرهم لعلمتم كعلمهم، وانتفاء نظركم وعلمكم ووجدانكم للأدلة لا يدل على انتفاء ما لم تعلموه، فلا تقطعوا على انتفائه.

وأما ما يلزمهم على مقالاتهم فيلزم الكل إذا قالوا بقدم الطبائع أن يكون
١٢٧ و واجباً كونها في الجهات، لا جائزاً، لأن ذلك يدل على / أنها لم تكن لم تزل، على ما تقدم بيانه. ويلزمهم القول بحوادث لا أول لها، وقد التزموا ذلك، وقد بينا بطلانه من قبل. فأما من قال بإثبات الطبائع الأربع والخامس هو الروح فإنه يلزمهم على قولهم: إن للطبائع أفعالاً وإن فعل كل واحد منها خلاف فعل الآخر، أن لا يثبتوا خامساً، لأنه لا دليل مع هذا القول عليه[1]، لأنه لو دل على الروح دليل لدلّ عليه فعله الذي لا يصح أن يكون فعلاً للطبائع، فأما إذا أثبتوا للطبائع[2] أفعالاً مختلفة لم يمتنع أن يكون جميع ما يحدث في العالم من الأفعال المختلفة هو فعل الطبائع، وإنما تختلف لاختلاف حركاتها وامتزاجها وغلبة بعضها على بعض.

ومتى قالوا: إن الفهم والإدراك واستخراج اللطائف ليس من فعل الطبائع، قيل لهم: جوّزوا أن يكون ذلك من فعلها لاعتدال مزاجها وتساوي اختلاطها وأن يتفق منها أمزجة[3] مخالفة لمزاج بعضها، فيكون ذلك من أفعال تلك الأمزجة، كما قلتم: إن الأشياء إنما اختلفت في أجناسها وهيآتها، فكان بعضها مواتاً وبعضها جماداً وبعضها طعوماً وبعضها كذا وبعضها كذا لاختلاف اختلاطها، وإنما اختلف اختلاطها لاختلاف حركاتها، وزعمتم أن الأشياء إنما تقوى بما يتصل بها من أشكالها الممدة لها وتضعف بانقطاع ذلك عنها وبغلبة

---

١. عليه: عليها ٢. للطبائع: الطبائع ٣. أمزجة: امرحه

أضدادها عليها، فكيف يصح لكم مع هذه المقالات دلالة على إثبات خامس؟ وهذا ألزمُ لمن قال منهم: إن حركات الطبائع منها طباع، ثم قالوا: وقد يحركها الروح أحياناً.

ثم يقال لهم: إذا قلتم: إنه إنما اختلف اختلاطها لاختلاف حركاتها، فلم اختلفت حركاتها؟ فإن قالوا: إن الروح خالف بين حركاتها فلذلك اختلفت، قيل لهم: فلماذا خالف بين حركاتها؟ فإن قالوا: إن ذلك طباع منه، قيل: / أليس ١٢٧ ظ
لو حركها خلاف ما عليه الطبائع لكان ذلك طباعاً منه أيضًا، فهلا حركها خلاف هذه الحركات حتى يكون اختلاطها وامتزاجها خلاف هذا الاختلاط؟ وإنما لزمكم هذا لأنكم تثبتون للروح تحريكات للطبائع مختلفة حتى يكون لذلك بعضها حيواناً وبعضها نباتاً، وكل هذه التحريكات المختلفة للروح عندكم طباع، فجوزوا للروح أيضًا طباعاً مختلفة لها يحرك الطبائع خلاف هذه الحركات، وجوزوا عالَماً غير هذا العالم يدبر الروح فيه الطبائع[1] على صور مخالفة لهذه الصور، وجوزوا لها أفعالاً غير أفعال هذه الطبائع في هذا العالم.

ومن قولهم: إنه لا شيء غير هذه الطبائع إلا الروح. ويقال لهم: أليس الروح عندكم يحرك بعض الطبائع، فتكون لذلك نباتاً، ويحرك بعضها بخلاف ذلك التحريك، فتكون حيواناً؟ فهلا حرك ما كان نباتاً التحريك الذي له كان البعض حيواناً، وهلا حرك ما صار حيواناً التحريك النباتي فكان نباتاً؟ وهلا حرك الكل التحريك النباتي أو الحيواني، فيكون الكل نباتاً أو حيواناً، لأن كل هذه الأفعال منه طباع، فليس بأن تعمل الطبائع أعمالاً أولى من أعمال؟

ويقال لهم: إذا كان الروح يحرك الطبائع طباعاً فلمَ يحركها الحركات التي يظهر بها إحكام الصنعة المطابق لمنافع الحيوان، خصوصاً الحيوان الأشرف، وهو الإنسان المتعلق به قوام العالم بما فيه مما يكثر تعداده: نحو الأقوات المقيمة

١. فيه الطبائع: فيها الطباع.

للحيوان والفواكه الشهية والثمار وما يتخذ منها والروائح العطرة والوجوه الحسنة والقدود الراشقة والمحاسن الفائقة والبهائم التي منها ركوب الحيوان الأشرف والتي تحمل الأثقال إلى غير ذلك من المنافع والملاذ التي عددها الله تعالى في كتابه وأورده علماء
١٢٨ و المسلمين / وشرحوه في كتبهم؟ ولمَ حرك هذه الأفلاك التحريك الموافق لمنافع الحيوان، فذلك ليلهم لجامهم ونهارهم لانتشارهم في مكاسبهم وغيره من وجوه منافعهم؟ ولم دبر حواس كل حيوان في المواضع التي يكمل فيها انتفاعهم، وهلا دبر كل ذلك على الوجوه التي تكمل بها مفاسدهم وتفوت بها مصالحهم، وهلا اتفقت من الروح أسباب الاختباط دون أسباب الاحتياط؟ وهلا دلكم ذلك على أنه لا بد لهذا العالم من مدبر حي قدير عليم خالق لما يشاء حكيم رؤوف بالعباد رحيم؟

فإن قالوا: أليس يحصل في هذا العالم ضروب من المفاسد كالموت والمصائب والغرق والحرق والحرب والصواعق والحيوانات المؤذية إلى غير ذلك، فكيف يكون ذلك من فعل الحكيم العليم الرؤوف الرحيم؟ قيل لهم: إن ما ذكرتموه لا ينافي الحكمة لأن الحكيم إذا خلق الإنسان للتكليف فالجزاء بالثواب والعقاب لم يكن بد من المحن يمتحن صبره بالمحن وتشديد التكليف، كما يمتحن شكره بضروب النعيم، ويبتليه بالاحتراز عن المضار والحيوانات المؤذية ليدعوه إلى الاحتراز من الذنوب الموبقة، وأرهبه تارة بالصواعق والزلازل وغيرها ليذكره أهوال القيامة فيدعوه بذلك إلى التوبة والتضرع إلى طلب المغفرة، وأنهى تكليفه بالموت لأنه لا بد للتكليف من نهاية؛ وأخفى عنه أجل موته ليدعوه ذلك إلى الاستعداد للموت، فحكمة الابتلاء بالتكليف تقتضي أن يخلط حلو الدنيا بمرّها ويسرها بعسرها وغناها بفقرها وصفوها بكدرها ومنحها بمحنها[١]؛ ومع ذلك فالمحن في مقابلة المنح في حق أكثر الناس نَزْرٌ يسير، ولولا ما في ذلك من المصالح في التكليف لما مسّ المكلف محنة البتة.

---

١. بمحنها: بمنحها

ويلزمهم على قولهم: إن تحريك الروح للطبائع طباع منها وأفعال الطبائع[1] طباع منها وأنه ليس إلا الطبائع والروح وأفعالها[2]، أن لا / يحسن فيما بين العقلاء ١٢٨ ظ أمر بحسَن ولا نهي عن قبيح ولا مدح ولا ذم وأن لا يجب شكر، لأن أفعال العقلاء تقع طباعاً، فهم على قولهم في أفعالهم بمنزلة الهاوي من شاهق، فكما لا يحسن أمره ولا نهيه ولا مدحه ولا ذمه كذلك كان يجب في أفعال العقلاء.

وأما ما حكي عن بعضهم أنهم أثبتوا خامساً لكنهم قالوا: إنه مكان الأشياء، وعبروا عنه بالفضاء، وقالوا: إنه مدبر للطبائع الأربع، وقالوا: إن الفضاء ليس بجسم، فقولهم أظهر فسادًا من قول سائرهم لأن مكان الأجسام ليس إلا الفراغ؛ وذلك يرجع إلى نفي الجسم، فكيف يكون نفي الشيء مدبراً، بل مدبراً لما في العالم من العجائب؟ وبالله التوفيق.

الكلام على الثنوية وحكاية مقالاتهم

اعلم أنا نحكي أصول مقالاتهم واحتجاجهم لها دون كثير من اختلافاتهم فيما بينهم لأن اختلافهم كثير، وليس فيما نحكيه من أصول مقالاتهم كثير فائدة إلا الوقوف على مقالات كل فرقة؛ ولأن بذلك يعلم كيف تتفق مذاهب المبطلين المخالفين لملة الإسلام وما يختلفون فيه. فأما أن نحتاج في إبطال قولهم إلى تدقيق فلا، بل حكايتها تكفي في العلم ببطلانها للعاقل السليم عن تقليدهم، وكذلك شبههم واحتجاجاتهم لا يخفى دفعها على من له أدنى حظ من النظر. وفي تتبع مقالاتهم واختلافاتهم أجمعَ تطويل من غير كثير فائدة؛ فلذلك نقتصر على أصولها.

واعلم أنهم أصناف نذكر أساميهم عند ذكر مقالاتهم. فمنهم المانوية، وربما يقال منانية، وهم أصحاب ماني، فحكى أبو عيسى الوراق عنهم أنهم يزعمون

---

١. الطبائع: الطباع ٢. أفعالها: لفعالها

أن العالم مصنوع من شيئين، أحدهما نور والآخر ظلمة، وأنهما قديمان، وزعموا أنهما حيان قديمان حساسان سميعان بصيران، إلا أنهما يختلفان في المنظر والنفس، متضادان في الفعل، فنفس النور خيّرة فاضلة كريمة حكيمة محبية نفّاعة، لا ضرر عندها ولا شرّ بتّةً، ونفس الظلمة على خلاف ذلك وضده من الشرارة
١٢٩ و والرداءة والخساسة / والنتن والسفه عمية مُغمة ضرّارة معدن الآثام. وزعموا أن ذلك منهما طباع وأنه لا نهاية للنور من خمس جهات، العلو والجهات الأربع يمين وشمال وأمام وخلف وأنه تلقاء الظلمة ويتناهى من الجهة التي منها يلقى الظلمة وهي جهة السفل، وكذلك لا نهاية للظلمة من خمس جهات إلا من الجهة التي منها تلقى النور، وأنها تلقاء النور، ويسمونهما بأنهما كيانان، النور الأعلى كيان والثاني كيان الظلمة. واختلفوا في تلاقيهما: فمنهم من قال: كانا متماسّين كشعاع الشمس والظل، ومنهم من أثبت بينهما فرجة ولم يجعل الفرجة معنى ثالثاً. وزعموا أن كل واحد منهما أجناس خمسة: الواحد منها روح وأربعة أبدان، فروح النور هو النسيم: وأبدانه الأربعة[١] هي النار والنور والريح والماء، وأن روح النور لم يزل يتحرك في هذه الأبدان: وكذلك الظلمة أجناس خمسة، الدخان والحريق والظلمة والسُّموم والضباب، وأن روح الظلمة هو الدخان، وهو يدعى عندهم الهُمّامة، والأربعة البواقي أبدان. وجعلوا أبدان النور مخالفة بعضها لبعض، وكلها عندهم نور، وسموا أجناس النور ملائكة، وكذلك قالوا باختلاف أبدان الظلمة وسموها شياطين، وأن أبدان الظلمة كانت تُضرّ بروحها والروح يضرّ بالأبدان لم يزل.

وحكى عنهم أيضًا أن الأجناس الخمسة من كل واحد منهما سواد وبياض وصفرة وحمرة وخضرة، فما كان من بياض في عالم النور فهو خير، وما كان من بياض في عالم الظلمة فهو شر، وكذلك سائر الألوان. وزعموا أنهما كانا لم يزل

١. الأربعة: الأربع

متباينين لا ثالث معهما، ثم امتزجا بجزئين منهما فكان هذا العالم من الجزئين الممتزجين منهما. وزعموا أن بدء الامتزاج هو أن أبدان الظلمة تشاغلت عن الإضرار بروحها بعض التشاغل، فنظرت الروح عند ذلك فرأت النور ولم تزل كانت[1] تحس بأن معها غيرها؛ / وكذلك أبدان [الظلمة] كانت[1] تحس بأن ١٢٩ ظ
معها غيرها، فابتعثت الروح تلك الأبدان لمخالطة[2] النور، فأجابتها إلى ذلك لشرارتها وانتزاعها إليه، فتحيلت[3] روح الظلمة عند ذلك في تلك الأبدان حيلة عظيمة بصورة مشوّهة قبيحة، ثم أقبلت نحو النور وفصل معها من كل جنس من أجناس الظلمة الخمسة جزء؛ فجاءت لمخالطة النور، فلما رأى ذلك [ملك] عالم النور وجّه الإنسان القديم، ملكاً من ملائكته، في خمسة أجزاء من أجناسه: ملائكة أقوياء، فلما بدا الإنسان القديم للظلمة أشرف على كل جند من جنودها الخمسة بجزء من الخمسة الأجزاء النورية، فأسره بها، فاختلطت الخمسة النورية بالخمسة الظلمية، فخالط الدخان النسيم، فمنها هذا النسيم الممزوج؛ فما فيه من اللذّة والترويح عن الأنفس وحياة الحيوان فمن النسيم؛ وما فيه من الهلاك والأذى والأدواء والآفات فمن الدخان، وخالط الحريق النار، فما فيها من الإضاءة فمن النار وما فيها من الاحتراق والهلاك فمن الحريق، وخالط النور الظلمة، فمنها هذه الأجناس الكثيفة الغلاظ كالذهب والفضة وأشباه ذلك، فما فيها من الصفاء والحسن والنظافة والمنفعة فمن النور، وما فيها من الكدر والغلظ والقبح والدرن والمضرة والكسر والألم فمن الظلمة، وخالط السموم الريح، فما فيها من المنفعة فمن الريح، وما فيها من الكرب والضرر فمن السموم، وخالط الضباب الماء، فما فيه من الصفاء والعذوبة فمن الماء، وما فيه من التغريق[4] والتخنيق والإفساد فمن الضباب.

فزعموا أن هذه الأجزاء الظلمية، لما بقيت مأسورة في الأجزاء النورية: نزل

---

١. كانت: كان ٢. لمخالطة: المخالطة ٣. فتحيلت: فتميلت ٤. التغريق: الغرق

الإنسان القديم إلى غور العمق فقطع منه أصول تلك الجنود الخمسة الظلمية، ثم انصرف صاعدًا إلى موضعه، ثم اجتذب بعض الملائكة تلك الجنود المأسورة
١٣٠ و بما فيها من النور إلى جانب من أرض الظلمة يلي أرض النور / فرفعوهم وعلقوهم بالعلو، ثم أقاموا ملكاً قوياً أسفل من أرض النور في الهواء من عالم النور، وأمر ملك عالم النور بعض ملائكته، فخلق هذا العالم من تلك الأجزاء الممتزجة لتخلص تلك الأنوار الممتزجة بالظلمات، وبنى منه تحت يدي ذلك الملك الحامل لتلك الأجزاء الممتزجة عشر سموات وثماني[1] أرضين، وكبس عفاريت[2] من عفاريت الظلمة تحت الأرضين، وعمد إلى أكابر الشياطين فشدهم في السموات، وفطر السماء الدائرة، فلك النجوم والبروج، والسماء السفلى وربط فيها عفاريت[2] جعلهم مصافٍ[3] للنور [و]وكل ملكين من الملائكة بإدارتها[4] لكي تشرّد العفاريت التي فيها فتمنعها من الصعود إلى النور الأعلى وعن الإضرار بالنور الممتزج وليتخلص بذلك منها؛ [و]وكل ملكاً يحمل السموات وآخر برفع الأرضين ووصّل الجو بأسفل الأرضين أعلى[5] السماوات، وجعل حول هذا العالم خندقاً ليطرح فيه الظلام الذي قد استصفى نوره، فبقي ظلاماً مفردًا، وجعل ذلك الخندق سوراً لكي لا يذهب شيء من تلك الظلمة المفردة عن النور إلى النور الذي في العالم؛ فلا يهلكه ولا يخالطه، ثم سيّر الشمس والقمر لاستصفاء ما في العالم من النور: فالشمس تستصفي النور الذي امتزج بشياطين الحر، والقمر يستصفي ما امتزج بشياطين البرد.

وزعموا أن النسيم الذي في الأرضين لا يزال يرتفع ويرفع ما فيها من قوى النور وما يتحلل من الأرض والنبات والنور؛ وترتفع هي أيضًا لأن من شأنها الارتفاع إلى محلها الأول والتخلص من الظلمة والذهاب إلى جوهرها مع ما

---

١. ثماني: ثمان ٢. عفاريت: عفاريتا ٣. مصافٍ: مصافا
٤. بإدارتها: بادراتها ٥. أعلى: على

يرتفع من التسابيح والتقديس والكلام الطيب وأعمال البر التي تكون من المخلوقين، يرتفع ذلك كله ويسري في عمود السبح (كذا) إلى فلك القمر، وعمود السبح هو الذي ترتفع فيه الأنوار إلى فلك القمر، فلا يزال القمر يقبل ذلك من أول الشهر إلى أن يصير بدراً. ثم يؤديه إذا امتلأ إلى الشمس؛ وزيادة القمر في أول الشهر إلى أربع عشرة ليلة / لقبوله ما تحلل وارتفع من ١٣٠ ظ
أنوار الأرض والنبات والمياه وغير ذلك من صفو أنوار العالم والتسابيح، ونقصانه من لدن يصير بدراً إلى آخر الشهر وإلى وقت مستهله لدفعه ذلك إلى الشمس، وتدفعه[1] الشمس إلى نور فوقها في عالم السبح، فيسري في ذلك العالم إلى النور الأعلى الخالص، فلا يزال ذلك من فعلهما حتى لا يبقى من النور [إلا] شيء منعقد لا تقدر الشمس والقمر على استصفائه، فعند ذلك يرتفع الملَك الذي كان يحمل الأرضين ويدع الملك الآخر اجتذاب السموات، فينحط الأعلى على الأسفل، وتفور نار تضطرم في تلك الأشياء، فلا تزال مضطرمة حتى يتحلل ما فيها من النور، ويكون ذلك الاضطرام مقدار ألف سنة وأربعمائة وثمان وستين سنة، قال بعض من يخبر عنهم: ألف وأربعمائة وستين سنة. وإذا تحلل النور ورأت هُمامة، روح الظلمة، الموت[2] وتلك الملائكة والجنود استكلبت وازبأرّت وتأهبت للقتال، فتزجرها تلك الجنود من حولها، فترجع خائفة مذعورة إلى قبر قد كان أعدّ لها، ثم يُسدّ على ذلك القبر بصخرة تكون مقدار الدنيا، وتظهر تلك الجنود من النبرة موضع الدنيا حتى تستوي مع أرض عالم النور فيستريح النور حينئذ من الظلمة، وهذا هو القيامة عندهم.

ثم اختلفوا في هل يبقى في الظلمة من النور شيء بعد الخلاص؟ فقال بعضهم: يبقى منه فيها[3] شيء، وقال بعضهم: لا يبقى. وزعموا أن الهامة، روح الظلمة، هي التي تصور الحيوان في أرحام الأمهات وفي غير الأرحام في المواضع

---

١. وتدفعه: وتدفعها ٢. روح الظلمة الموت: الموت روح الظلمة ٣. فيها: فيه

التي يتولد فيها الحيوان، وتُنبت النبات في الأرض، وإنما تفعل ذلك لبدوم الامتزاج ويبقى النسل، فيتصل الشر ويقلّ الخير لِما لها في ذلك من النشاط واللذة، قالوا: وإنما تصور في الأرحام بقدر ما يمكنها من ذلك، فمرة ذكراً ومرة أنثى، على قدر الهواء والمواد، وإنها هي المهيجة للعالم في النكاح ليتم لها ما /
١٣١ و تحبّ في مطاولة النور واحتباسه[١]، لأن النسل كلما كثر كان النور من الخلاص أبعد، وكلما كثر الشر كان الخير أضعف، إلا أن العاقبة، زعموا، للنور. ثم لهم بعد هذا في بناء العالم وعدد السماوات وأنوارها والفلك ودورانه وصور الأرضين والردم الذي تحتها وما فيها من الأسوار والخنادق والأساطين والقناطر والأبواب والحفظة كلام كثير. وزعم بعضهم أن روح النور وروح الظلمة هما حيان حساسان فاعلان بالقصد والطباع، فأما أبدانهما فجماد غير حساس، وإنما تفعل بالطباع. وقال غير هؤلاء: بل كل ما في العالم من الروحين والأبدان حي حساس.

واختلفوا في الأفعال والحركات، فقال بعضهم: هو غير المتحرك والفاعل، وهي أعراض فيهما، وقالوا: لا حركة إلا وقبلها حركة لا إلى أول، وزعموا أن الحس والعلم يحدثان[٢] من الأصلين وقتاً فوقتاً وينقضيان، قالوا: وذلك طبع كل واحد منهما. وزعم غير هؤلاء أن الحركات والأفعال صفات، وليست[٣] بأعراض، لا هي الأصلان ولا غيرهما، ولم يوقعوا عليها اسم شيء ولا عين ولا معنى إلا على جهة التوسع. وقال صنف منهم، وهم الأكثرون عددًا: إن الحركة والسكون هو المتحرك والساكن وإنه ليس بصفة ولا عرض، وكذلك الفعل ليس غير الفاعل، ولا الكلام غير المتكلم. وقال غير هؤلاء: إن امتزاج الأصلين ليس غيرهما وليس بحادث فيهما ولا منهما ولا من أحدهما.

واختلفوا أيضًا في تجزّؤ الأجسام، فمنهم من قال: ينتهي إلى جزء لا يتجزّأ

١. احتباسه: احتباسها ٢. يحدثان: يحدث ٣. وليست: وليس

كما يقوله الموحدون، وقال بهذه المقالة إسحاق بن طالوت وابن أخي[1] أبي شاكر[2]. وقال غيرهم: بل تتجزأ أبدًا كما قاله بعض الموحدين وبعض الفلاسفة.

وأما احتجاجاتهم، احتجوا لقولهم بأن العالم قديم الطينة بمثل احتجاج[3] / من أنكر حدوث شيء من لا شيء. واحتجوا لذلك أيضًا بأن الأجسام لو ١٣١ ظ كانت حادثة لم تخل إما أن تكون حدثت بأنفسها أو بغيرها، ولو حدثت بغيرها لم تخل إما أن يكون أحدثها لا لأمر أو لأمر، وإن أحدثها لأمر لم يخل إما أن يكون ذلك الأمر قديماً أو محدثاً، على ما تقدم بيان ذلك مع الجواب عنه في هذا الكتاب.

واحتجوا أيضًا بأن الأجسام لو كانت محدثة لاحتاجت إلى محدِث، ومحدثها لا يخلو إما أن يكون مثلاً لها من جميع الجهات أو مثلاً لها من بعض الجهات أو مخالفاً لها من جميع الجهات. والأول يقتضي أن يكون جسماً، فيلزم فيه ما لزم في الأجسام، والثاني يقتضي أن يكون المحدِث الذي ماثلها من وجه محدَثاً من تلك الجهة، لأن الأجسام محدَثة أيضًا من تلك الجهة، فينبغي أن يحتاج من تلك الجهة إلى محدِث كالأجسام. وإن كان مخالفاً لها من جميع الجهات كان ضدًّا لها، لأن المضادة لا تستحق بالاتفاق، وإنما تستحق بالاختلاف، وكلما قوي الاختلاف وغلب وكثرت وجوهه كان أزيد في التضاد. ولو كان ضدًّا لها لم يكن فاعلاً لها لأن الشيء لا يفعل ضده، لأن النار لا تفعل الثلج، والنور لا يفعل الظلام.

والجواب: إن الشيء عبارة عن أمر واحد، والشيء إما أن يكون كالشيء الآخر أو لا يكون كالشيء الآخر، ولا واسطة في ذلك، ومتى قيل: هذا الشيء كالشيء الآخر في كذا، وذكروا أمراً زائدًا على نفس الشيء، فذلك توسع. يبين هذا أن حقيقة الشيء لا بد من حيث[4] كان أن تكون متحدة: وما يوصف

١. أخي: اخ ٢. شاكر: سكن ٣. احتجاج: لمحتاج ٤. حيث: اذا

به بعد حقيقته هي إما أعراض فيه أو صفات له، على حسب اختلافكم في ذلك، وهذا على قول من يقول منكم: إنه لا صفة ولا عرض للشيء، أظهر، وصفة الشيء وما يعرض فيه ليس من حقيقته، فالمشبه له في صفته أو ما يعرض فيه ليس بمشبه له من جهة من الجهات، وإنما العرض فيه أو صفته هو
١٣٢ و المشبه بعرض الآخر أو صفته. ولو اشتبه شيآن من جهتين على / الحقيقة لكان كل واحد منهما شيئين شيئاً واحدًا، وهذا محال، فصح أنه لا يصح اشتباه شيئين من جهتين، فبطل أصل تقسيمكم، وبطل ما بنيتم على ذلك من أن محدِث الأجسام، لو أشبهها من وجه، لكان محدَثاً من ذلك الوجه. وقولكم: إنه لو لم يشبهها من كل وجه لكان ضدًّا لها، باطل لأنكم تثبتون أفعالاً للأرواح والأبدان، إما أفعالاً اختيارية أو طباعية. ألا ترى أن أفعال النور أو الظلمة عندكم إما أن تكون أعراضاً للنور أو للظلمة أو صفات لها، والعرض لا يشبه محله؛ ولا الصفة تشبه الموصوف في جهة من الجهات من الوجه الذي بيناه.

ومن قال منكم: إنه لا فعل ولا صفة ولا عرض، فقد كابر. يبين هذا أن النور والظلام يفعلان[1] الحركة، والنور ليس بحركة، ولا الظلام، فيلزمكم لأجل تقسيمكم هذا أن تكون الأبدان والأرواح إما مشبهة لأفعالها من كل وجه، فتكون محدَثة غير قديمة، وإما مشبهة لها من وجه، فتكون غير قديمة من ذلك الوجه، وإما أن تكون غير مشبهة لها من كل وجه، فتكون ضدًّا لها، والشيء لا يفعل ضده عندكم، وذلك يبطل الفعل والفاعل أصلاً، وعلى أن الفعل أبدًا لا يشبه الفاعل. وقولكم: إن النار لا تفعل الثلج، قيل لكم: فإنها تفعل الإحراق وذات النار ليست[2] بإحراق من جميع الوجوه.

واحتجوا أيضًا بأن الأجسام، لو كانت محدَثة، لم يخل محدِثها إما أن يكون أحدثها لاحتراز نفع أو دفع مضرة، فإن فعلها لاحتراز نفع كان جسماً لأن

١. يفعلان: يفعل ٢. ليست: ليس

النفع والضرر إنما يجوزان على الأجسام. وإن أحدثها لا لنفع أو دفع مضرة فذلك خلاف المعقول من الأفعال، إلا أن يقال: أحدثها طباعاً، وذلك يقتضي أن لا يتقدمها، فإذا كان المحدِث قديماً كانت الأجسام قديمة. والجواب: / بل ١٣٢ ظ أحدثها إحساناً إلى الخلق، وليس ذلك خلاف المعقول من الأفعال. وسنبين ذلك في باب العدل، إن شاء الله تعالى.

واحتجوا أيضًا بأن الأجسام لو كانت محدَثة لكان لها محدِث، ووجدنا الإحداث على ضربين لا ثالث لهما، إما فعلاً[1] اختياريّاً وإما فعلاً طباعيّاً، والفعل الاختياري هو أن يختار الفاعل الشيء على تركه، والطباعي هو ما وقع غير ممتنع منه، فلو كانت الأجسام فعلاً لم تخل من هذين القسمين، وكلاهما باطل. أما الأول فلأن الجسم لا ترك له؛ لأنه لو كان له ترك لكان إما عرضاً وإما جسماً، ولا يجوز أن يكون عرضاً لأن تركها إما أن يوجد فيها، وفي ذلك اجتماع الضدين، وإن لم يوجد فيها فعرض[2] مفرد من الأجسام لم يعقل، ثم أخذوا يلزمون إلزامات على أن تركها لا يجوز أن يكون عرضاً. قالوا: ولو كان تركها جسماً لزم أن يكون ضد الشيء بعضه، وهذا بيّن الفساد. وأما القسم الثاني، وهو أن محدِثها أحدثها طباعاً، فلا يخلو إما أن يكون سابقاً عليها أو لا يكون سابقاً عليها، فإن لم يكن سابقاً عليها فهو محدَث معها، وإن كان سابقاً لها فقد كان ولم يحدثها بطبعه، فإذن ما حدثت بذلك الطبع لأنها لو كانت حادثة لم تتأخر عنه، لأنه ما كان ينتظر معنى آخر يحدث به، وهذا يؤدي إلى أنها قديمة مع ذلك الطبع. ولأنها لو حدثت بالطبع لكان محدثها ذا[3] طبع، وذو الطبع لا يكون إلاّ جسماً: فإذن محدِثها[4] جسم قديم. ولو صح وجود جسم قديم لكان ذلك حكم جميع الأجسام.

والجواب: إنكم معاشر الثنوية تشتغلون بإبطال أقسام هي فاسدة عند مخالفيكم وتُعرضون عن إبطال ما هو معوَّل خصومكم؛ فلم زعمتم في هذا

---

١. فعلاً: افعلا ٢. فعرض: عرض ٣. ذا: اذلي ٤. محدثها: محدثها

١٣٣ و الاستدلال / أنه لا بد في الفعل الاختياري من اختيار الفعل على ترك هو ضد لذلك الفعل حتى أوجبتم أن يكون ترك الجسم إما عرضاً أو جسماً؟ فالفعل الاختياري يكفي فيه أن يختاره فاعله على تركه الذي هو الإخلال به ولا حاجة إلى أزيد من ذلك. يبين هذا أن الفعل الاختياري هو الذي يقف على دواعي فاعله وصوارفه؛ فكما يدعو القادرَ الداعي إلى الفعل ويصرفه عن فعله تَرْكَهُ أو يصرفه صارف آخر عن تركه، فيكون لذلك الفعل اختياريّاً، كذلك يصح أن يدعوه الداعي إلى إحداث الفعل ويصرفه ذلك الداعي عن الإخلال به، أو يصرفه صارف آخر عن الإخلال به، فيكون الفعل اختياريّاً، فما أوجبتم من ترك الفعل هو ضد له حتى يقف على دواعي القادر لا أصل له. وقد قيل أيضًا: إن النظر في أفعالنا لا ترك له، وهو موقوف على دواعينا ويوجد باختيارنا، فسقط كلامهم.

واحتجوا أيضًا بأن الأجسام لو كانت محدَثة لكان محدِثها منفردًا عنها، لم يكن معه منها ولا من أعراضها شيء، ولو كان كذلك لصح منه أن يُعدمها بعد حدوثها حتى لا يبقى معه منها ولا من أعراضها شيء، وذلك بعد حدوثها محال، فصح أنها قديمة. قالوا: وإنما قلنا: إن عدمها محال، لأنه لا يخلو إعدامها إما أن يكون غيرها يحدثه القادر فتعدم عنده أو لا يكون إعدامها غيرها. فإن كان غيرها لم يخل إما أن يحتمل البقاء أو لا يحتمل البقاء، فإن احتمل البقاء لزم إذا أوجد القادر عدمها أن لا يخلو من وجود عدمها، ومتى حاول إعدامه[1] فلا بد من أن يحدث معنى آخر يعدمه به، وهذا يبطل التخلي من الأفعال كما كان من قبل إحداث الأجسام. وإن كان لا يحتمل البقاء، بل يوجده القادر فيُعدِم به الأجسام ويُعدَم هو بعدها، لم يخل إما أن يستقل في

١٣٣ ظ وجوده / بنفسه أو يحتاج في وجوده إلى الحلول في الأجسام؛ والأول لا يعقل

١. إعدامه: اعدامها

لأن وجود عرض لا في محل لا يعقل، والثاني يقتضي أن يجتمع الضدان، وهو وجود[1] الجسم مع وجود إعدامه. وإن لم يكن إعدامها غير الأجسام بل هو هي لزم أن يكون معنَى «عُدمت» هو معنَى «وُجدت»: وذلك يقتضي كونها موجودة معدومة، وفي هذا إبطال الحقائق. ويلزم على القائل بهذا القول أن لا يصف القادر قادراً على إعدامها إذ ليس تحت قوله «إعدامها» معنى مفهوم ولا معنى ينتظر كونه في المستقبل، إذ معنى العدم عنده هو معنى الوجود. وإذا بطل الوجهان صح أن عدمها بعد الوجود لا يتوهم، وإذا لم يتوهم عدمها بعد الوجود لم يتوهم وجودها بعد العدم، وإذا لم يكن بين العدم والحدوث منزلة وبطل حدثها صح أنها قديمة.

والجواب: يقال لهم: إن في كل قسم من هذه الأقسام التي رمتم إبطالها مطالبة، وللعلماء في كل واحد منها قول. فما أنكرتم أن يكون إعدام الأجسام غيرها يحدثه[2] القادر، ولا يحتمل الإعدام البقاء، فيتخلى القادر من الأفعال كما قبل الإحداث ويستقلّ بنفسه في الوجود، فلا يحتاج إلى الحلول في الأجسام، فلا يلزم اجتماع الضدين؟ وقد قال بهذا قوم من العلماء، وقولكم: إن ذلك لا يعقل لأنه وجود عرض لا في محل، لا يصح لأنكم إن عنيتم به أنه لا نظير له لا يصح لأنه لا يجب [عدم] إمكان كل ما لا نظير له، ولهذا اعتقدتم الامتزاج بعد التباين، ولم يكن له نظير. وإن عنيتم به أنه لا يمكن اعتقاده لم يصح لأنه اعتقده جماعة من أهل العلم. وما أنكرتم أن لا يكون إعدامها معنى، كما قدر [على] إحداثها من دون أن يوجد معنى غيرها؟ وقولكم: إنه يلزم منه أن يكون عدمها هو وجودها، باطل لأن انتفاء الشيء ليس هو نفس الشيء، بل هو أمر معقول زائد على نفس الشيء، ولهذا تعقلون خلاص النور من الظلمة بعد الامتزاج، / فينتفي الامتزاج بعد وجوده. فإن قالوا: إن الامتزاج ينتفي ١٣٤ و

---

١. وجود: جود ٢. يحدثه: يحدثها

بالتباين، والتباين ضد الامتزاج، قيل لهم: إن انتفاء الشيء إذا عقل بوجود الضد صار معقولاً في نفسه، فعقل أيضًا أن يحصل بالقادر، وقد قال بهذا أيضًا قوم من أهل العلم. وقد أكثروا من الإلزامات على هذا القسم، وهو أن إعدامها إذا لم يكن غيرها لزم كذا وكذا، وكل ذلك يسقط بما ذكرنا. وسنبين إن شاء الله تعالى في هذا الكتاب الصحيح مما قاله أهل العلم في فناء الأجسام.

فأما نحن فإنا نطالبكم ونقول لكم: لم أوجبتم أنه، إذا لم يصح عدمها بعد وجودها، لم يصح أيضًا وجودها بعد عدمها؟ فإن هذه قضية غير مسلّمة، ولا يمكنكم أن تدّعوا أنها من البدائه. فما أنكرتم أن لا يكون للأجسام ضد وأن لا يصح إعدامها بالقادر ابتداء من غير ضد؟ فإذا كانت تحتمل البقاء بعد حدوثها لم يجز أن تخرج عن وجودها من غير ضد، ولا ضد لها، ولا يصح إعدامها، فاستحال عدمها، والمستحيل مما لا تصح القدرة عليه. فأما حدوثها بعد العدم فمقدور للقادر، فصح إحداثها بعد العدم. ألا ترى أن الامتزاج بين النور والظلمة قد حصل عندكم بعد أن لم يكن؟ وقال بعضكم: إنه لا يصح أن يتخلص النور من الظلمة أصلاً، فأحال عدم الامتزاج بعد الوجود ولم يُحلْ وجوده بعد العدم. ومن قال منكم: إنه يتخلص منه ولا يبقى فيه شيء من الظلمة، فإنه يقال لهم: إذا جاز عندكم أن يوجد الامتزاج بعد التباين لم يزل فلمَ لا يجوز أن لا تعدم الأجسام بعد الوجود، وإن وجدت بعد العدم، لأن زوال التباين الثابت لم يزل أبعد في العقول من أن لا يزول الوجود الثابت بعد العدم، فإن جاز أحدهما جاز الآخر.

فصل

ثم إنا نحكي ما احتجوا به للتفاصيل التي حكيناها عنهم ونبين أنها لا / تدل على ١٣٤ ظ
ما ذهبوا إليه، ثم نبين من بعدِ ما ألزمهم العلماء على مقالاتهم في ذلك، إن شاء الله تعالى.

احتجوا لقولهم: إن العالم مركب من النور والظلمة، قالوا: إنا وجدنا أجسام العالم على ضربين، أحدهما ذو[1] ظل يستر غيره من أن يقع عليه النور وينفي عنه النور المشرق، والثاني لا ظل له، كالأجسام النيرة المشرقة كالشمس. والنور متى أشرق نفى الظلام، قالوا: فعلمنا أن العالم نور وظلمة وأنهما ممتزجان وأنهما ضدان متنافيان ينفي أحدهما الآخر، وأن ما كان ذا ظل فمن جنس الظلام، وما ليس بذي ظل فهو من جنس النور. قالوا: وإذا ثبت أن العالم من نور وظلمة لم يجز أن يكون[2] كذلك لم يزل ممتزجاً؛ بل يجب أن يكونا متباينين لم يزل ثم امتزجا وأن يكون النور عالياً على الظلمة، قالوا، لأنا وجدنا النور طالباً للخلاص من الظلمة، فلو كان ممازجاً لم يزل لم يكن طالباً لخلاف ما كان عليه لم يزل، ووجدنا النور خفيفاً والظلمة ثقيلة كدرة لأن الأجسام ذوات الأظلال ثقيلة سافلة، ومن شأن الثقيل الرسوب والسفل، ومن شأن الخفيف التصاعد والاستعلاء على الثقيل، وكذلك كل شيء في العالم، فصفوه يعلو كدره، فعلمنا بذلك أن النور لم يزل عالياً على الظلمة وأنه كان في جهة العلو والظلام في جهة السفل وأنهما كانا متباينين، ومن دفع ما ذكرناه فقد دفع الوجود.

الجواب: يقال لهم: ليس فيما ذكرتموه ما يدل على ثبوت ما رمتموه؛ من وجوه، منها أن وجودكم أجسام العالم قسمين، ذا ظل وليس بذي ظل، لا يقتضي أن العالم مركب منهما؛ بل ما أنكرتم أن يكون ما له ظل هو حجم

---

١. ذو: ذا ٢. يكون: يكن

كثيف مركب من أجزاء ليست بنور ولا ظلمة، ومن شأن الكثيف [أن] يستر غيره عن غيره من الأجسام؛ فإذا وقع على الساتر النور ولم ينفذ فيه انعدم النور
١٣٥ و عن الجهات / التي يحاذيها الساتر، فظهر الظل؟ فإن قالوا: إنا نجد الظل غير ظلام خالص، بل يخالطه شيء من النور، ولهذا نفصل بينه وبين الظلام الخالص، فعلمنا[١] أن الساتر ليس بظلمة خالصة، لأنه لو كان ظلمة خالصة لكان ظله ظلمة خالصة. ولو كان جسماً مركباً من غير ظلام ولا نور، وكان مانعاً للنور فقط، لم يكن ظله مختلطاً أيضًا، قيل لهم: إنه يلزم، إن كان في ذي الظل أجزاء من النور ولذلك يكون ظله غير ظلام خالص، أن يظهر له ضرب من الظل في جميع الأحوال، سواء قابله النور أو لم يقابله، لأن ما فيه من النور منوِّر لما يحاذيه كالشمس وغيرها[٢] من النيرات؛ ويلزم في الظل الذي يظهر بالليل مما يستر الأشياء عن القمر أن لا تكون فيها أجزاء من النور، أو تقلّ أجزاء النور فيه، لأن ظله في هذه الأحوال يكون شديد السواد يخالف الظل في النهار، وكلما كان المنور أضعف نوراً كان الظل أشد سوادًا، فينبغي أن لا يختلف كل ذي الظل باختلاف المنور، لأن ما فيه من أجزاء النور لا ينتقص لضعف المنور. ومنها أنا، وإن كنا نجد الأشياء على القسمين اللذين ذكرتموهما، فإنا نجد ذلك بالنهار دون الليالي، لأنا نجد الأشياء بالليالي يسترها الظلام ويغشاها كما يغشاها النور بالنهار، خصوصاً إذا قدرنا النجوم بالليل منتفية، فإن لزم من وجودنا الأشياء بالنهار على قسمين، ذي ظل وغير ذي ظل، أن العالم مركب من نور وظلمة، فليلزم من الوجود الثاني أن يكون العالم مركبًا من الظلمة الخالصة. ومنها أنا وجدنا الأشياء في العالم مُظلمة كلها بالليالي وعند فقد النيرات كلها، وظهر لنا وجود الظلام عند ذلك، فما بال النور إذا جاء محاذياً للظلام أن يدفع الظلام حتى يستنير[٣] لذلك جوّ العالم وهواه؟ والظلام على

١. فعلمنا: معلمنا ٢. غيرها: غيره ٣. يستنير: يستر

١٣٥ ظ قولكم ضد للنور / ومدافع له، فما باله لا يدفع النور حتى لا تستنير[١] الأشياء المظلمة؟ وما بال هذا يؤثر في هذا وهذا لا يؤثر في ذلك مع كونهما ضدين متمانعين مطبوعين على ذلك؟ وصح أنهما ليسا بمتدافعين على ما ظنوه، بل الهواء يستنير بمحاذاة النير له، فيظن لذلك أن النور دفع الظلام.

ثم يقال لهم: لئن دل وقوع الظل لذي الظل على أن فيه أجزاء من الظلام فليدل ما لا يقع له ظل كالهواء المستنير[٢] بالشمس، فإنه لا يقع له ظل، على أنه لا ظلام فيه، فصح أن ما ألزموه على وجود ذي الظل وغير ذي الظل من أن العالم مركب منهما ليس يلزم منه. ويقال لهم: ما أنكرتم أن يكون الهواء الذي ملأ الجو الذي بين الأرض وبين النيرات كالشمس والقمر على صفة إذا قابله النير انقلب نوراً واستنار لذلك، وإذا فقد محاذاة النير له لم يستنر، فلا يكون الظلام إلا فقد النور عما يقبل النور، فلا يكون ذاتاً ولا شيئاً ولا مضادًا للنور على ما توهمتم؟ ولهذا إذا غمضنا أعيننا حتى فقدنا رؤية النور فإنه يتخيل إلينا أنا نرى ظلاماً، ومتى قدّرنا العالم خالياً عن النيرات فإنا نتصوره مظلماً، فصح أن الظلام ليس إلا فقد النور عما يقبل النور، ويبطل بذلك جميع ما بنيتم على ذلك من السخف والهذيان الذي حكي[٣] عنكم. وإذا كان الهواء يستنير بمحاذة[٤] النير له، وكان لا ينفذ في الأجسام الكثيفة، بقيت الأهوية التي تحول بينها وبين النيرات تلك الأجسام الكثيفة غير مستنيرة، فيظهر لذلك الظل لأن في تلك الأجسام ظلاماً، والوجود لما ذكرناه أكثر شهادة والعقل له أشد تجويزاً؛ فبطل ما قالوه وما بنوا عليه.

وأما قولهم: إنه يجب أن يكونا غير ممتزجين لم يزل لأنا نجد النور يطلب الخلاص من الظلمة، فإنه[٥] يبطل بما ذكرناه / من أنه لا خلاص ولا مناص، ١٣٦ و

---

١. تستنير: يستر ٢. المستنير: المستر ٣. الذي حكي: التي حكيت
٤. بمحاذاة: محادات ٥. فإنه: ولانه

بل هو فقد محاذاة النير عما يقبل النور. وظهر بهذا أيضًا أنه لا خفة في النور ولا ثقل في الظلام وأنه ليس فيما يقع له ظل أجزاء ظلامية، فيستدل بثقله على ثقل أجزاء الظلام وعلى علو النور طالباً للخلاص من الظلام وتسفل الظلام. ويقال لهم: لم حكمتم بوجود النور طالباً للخلاص من الظلام على تباينهما لم يزل ولم تحكموا بوجدانكم لهما ممتزجين على أنهما كانا ممتزجين لم يزل مع أن كونهما ممتزجين أظهر في الوجدان من طلب النور للخلاص، لأنه مشكل لما ذكرناه من التجويز؟ وقولكم: لو كانا ممتزجين لم يزل لم يطلب النور خلاف ما كانا عليه لم يزل، فإنه يقال لكم: ولو كانا متباينين لم يزل لم يطلب النور أو الظلمة خلاف ما كانا عليه لم يزل من التباين، وفي ذلك عدم امتزاجها. ويقال لهم: إنا قد بينا فيما تقدم أن الوجود لا يدل على أن غير ما تعلق به الوجود مشارك لما تعلق به الوجود فيما وجد عليه، ولا يدل[1] أيضًا على أن ما وجد عليه كان كذلك من قبل. فقولكم: إنا نجد صفو الشيء يعلو على كدره، لا يدل على أن هذا حكم كل شيء، بل لا بد من دليل يجمع بين الأشياء في ذلك. وبينا الآن أنكم أول تارك للوجود، فسقط كلامكم من كل وجه.

واحتجوا لقولهم: إنهما حيّان قويان حساسان بصيران، قالوا: لأن فعلهما يدل على ذلك وتدبيرهما، إذ الفعل لا يكون إلا من قادر عالم سميع بصير. يقال لهم: أليس من قولكم: إنهما مطبوعان على أفعالهما؟ والفعل الاختياري هو الذي يدل على ما ذكرتم، فأما الفعل الطباعي فليس يدل عليه، ولئن دل الفعل على ما ذكرتم فقولوا: إن امتزاجها يدل على أنه كان فيهما عن قصد، لأن الفعل يدل على قصد فاعله إليه. وهلا دل تضاد أفعالها عندكم
١٣٦ ظ على تضادهما في أنفسهما؟ فإن كان / الخير يدل على كون النور حيّاً قادراً، وهو مع ذلك مطبوع على الخير، فليدل الشر على كون الظلام جمادًا

---

١. يدل: يدل عليه

عاجزاً جاهلاً، وهو مع ذلك مطبوع على الشر، كما قاله ابن ديصان.

واحتجوا لقولهم: إنهما مختلفان في المنظر والنفس، باختلاف ما شاهدوا من النور والظلمة ومن الأجسام الحسنة والقبيحة، قالوا: ولاختلاف أنفسهما اختلفا في الفعل والتدبير؛ وعلى قدر تضادهما تتضاد أفعالها، قالوا: ولا يجوز أن تختلف الأنفس وتتفق الأفعال. ولو جاز ذلك لجاز أن تبرد النار ويسخن الثلج، فإذا وجدنا في العالم خيراً وشرًّا وصلاحاً وفسادًا دل الخير والصلاح على خيّر حكيم، ولزم وصف فاعله بذلك، ودل الشر والفساد على شرير مفسد سفيه، ولزم وصفه بذلك. وكما لا يجوز أن يكون الخير شرًّا والصلاح فسادًا كذلك لا يجوز أن يكون فاعل الخير شريراً وفاعل الشر خيراً، ويجب أن يكون ذلك منهما طباعاً، وإن كانا موصوفين بالقوى لأنهما لا يحولان عنه ولا يتغيران، فصح أن ذلك لم يقع منهما لغيرهما وداخلٍ دخل عليهما، بل بأنفسهما وجوهرهما وبقواهما، وما وقع لذلك فهو طباع غير مزايل.

والجواب: يقال لهم: إنهما إذا كانا قادرين عالمين حيين لم يمتنع أن يختلفا في أنفسهما ويتفقا في أفعالها. فما أنكرتم أن يفعل النور الشر تارة والخير تارة، ويفعل الظلام الخير تارة والشر تارة؟ وما الأمان من ذلك لخلاف النار والثلج لأنهما ليسا بقادرين عالمين حيين، فلا يفعلان باختيارهما، بل طباعاً، فلذلك لا يجوز أن يتفقا في فعلها؛ فأما النور والظلمة فهما قادران عالمان، فجاز أن يفعلا باختيارهما، فجاز أن يختارا تارة فعل الخير وتارة فعل الشر. وإذا جاز في الهندي الحالك / والرومي الناصع أن يتفقا في أفعالها مع اختلافهما في المنظر واللون، ١٣٧ و
فهلا جاز مثل ذلك في النور والظلمة؟ فإن قالوا: إن الخير الذي يقع من الهندي إنما يقع منه لما فيه من النور، والشر الذي يقع من الرومي إنما يقع منه لما فيه من أجزاء الظلمة، قيل لهم: إن هذا إنما يثبت إذا ثبت لكم أن النور لا يفعل الشر تارة والظلمة لا تفعل الخير تارة.

ثم يقال لهم: إنه إذا كان زيد الهندي حيّاً واحدًا، وكذلك عمرو الرومي،

وكان مِن طرقنا إلى العلم بأن الخير فعل كل واحد منهما هو وقوعه بحسب أحوالهما، وكان هذا الطريق حاصلاً في الشر الواقع منهما، فكيف يصح أن يضاف الشر إلى غير ما يضاف إليه الخير إلا أن تجعلوا الخير مركباً من جزئين، خير وشر، وتجعلوا الشر مركباً من خير وشر كما جعلتم فاعلهما مركباً من نور وظلمة؟ فيلزمكم على ذلك ألا يكون في العالم خير خالص ولا شر خالص مع علم العقلاء بأن الإحسان الموجود في العالم خير خالص، وكذلك العدل وأداء الأمانة وبرّ الوالدين إلى غير ذلك، وأن الظلم والفساد وسائر القبائح شرور خالصة. فإن قالوا: إن النور حسن المنظر تحن إليه النفوس وتميل إليه الطباع، فلا يجوز أن يقع منه شر تنفر عنه الطباع، والظلمة تنفر عنه الطباع وتنبو عنه النفوس، فلا يجوز أن يقع منه خير تميل إليه النفوس، قيل لهم: إن النفوس كما تميل إلى بعض النيرات فقد تنفر عن بعضها، كالأنوار الشديدة الإشراق، فإنها تضر بالبصر، وتنفر الطباع عن بياض شعر العجوز وبياض البرصاء، وبياضُ النهار يدل الظالم على موضع المظلوم، فيتمكن من ظلمه، وقد تميل وتحن
١٣٧ ظ إلى بعض الأشياء / المظلمة الشديدة السواد، كسواد شعر الحسناء وسواد الأعيان والأشجار الخضراء التي تضرب خضرتها إلى السواد، وقد تعين الظلمة على الستر من الظالم والخلاص من ظلمه وتعين على النوم والاستراحة، فإذا كان الأمر في ذلك مختلفاً فلم أحلتم وقوع الخير من الظلمة ووقوع الشر من النور؟ وبطل قولكم: إنهما لا يتغيران ولا يحولان عما يقع منهما وأن ذلك طباع منهما.

فإن قالوا: عندنا أن الألوان المستقبحة الكدرة هي من الظلمة والمستحسنة من النور، قيل لهم: ليس الكلام فيما تعتقدونه، وإنما الكلام فيما تستدلون به على أنه لا خير من الظلمة ولا شر من النور بما ترونه من ميل الطباع إلى الأشياء النيرة ونفرة الطباع عن الأشياء المظلمة، فإذا كان الأمر في ذلك مختلفاً كما ذكرناه بطل استدلالكم لما تعتقدونه.

واحتجوا لقولهم: إنهما[1] غير متناهيين من جميع الجهات إلا من جهة[2] تلاقيهما، قالوا: لأن الشيء إنما ينتهي عند غيره، فإذا لم يكن غيرهما صح أنهما لا ينتهيان إلا من جهة تلاقيهما. والجواب: إن الشيء تظهر نهايته عند غيره وتظهر عند آخر جزء من أجزائه وعند ما يمكن أن نقدّر فيه غيره. ألا ترى أنا نعلم تناهي الجبل عند رؤية طرفه وعند الفراغ الذي يمكن أن نقدر فيه غير الجبل؟ فمن أين علمتم أنه لا ينتهي النور والظلمة عند الفراغ الذي يمكن أن يقدر فيه إما ظلمة من جهة أعلى النور أو نور تحت الظلمة؟ فإن قالوا: لو كان النور متناهياً من جهة العلو، ومن شأن النور التصاعد، لما لحقته الظلمة ولما امتزجا، لأن من شأن الظلمة الرسوب، قيل لهم: ما أنكرتم أن يكونا ممتزجين لم يزل على ما ألزمناكم ذلك وأجبنا عن شبهتكم لذلك؟ ومَن سلّم لكم أن شأن الظلمة الرسوب؟ وما قلتموه من أنها ثقيلة غير مسلم أيضًا، فما أنكرتم أن يكون من شأن الظلمة التصاعد أيضًا، فلذلك لحقته، أو يكون من طبعها التصاعد ومن طبع / النور الوقوف، فلحقته لذلك وامتزجت به؟ ثم لا حاجة بنا في ذكر احتجاجاتهم لاختلافهم فيما بينهم، نحو احتجاجهم لقولهم: إنهما متماسان من جهة تناهيهما، أو بينهما فرجة.

واحتجوا لقولهم: إن كل واحد منهما من النور والظلمة أجناس خمسة وحواس خمس، قالوا: لأنهم وجدوا ما في العالم من النفع مختلفاً، فالنفع الذي في الماء خلاف النفع الذي في النار، والنفع الذي في النار خلاف النفع الذي في الريح، وكذلك الأرض والنسيم، فحكموا لذلك بأن أصول ذلك النفع أجناس خمسة، وكذلك[3] الضرر والفساد اللذان في النار خلاف الضرر والفساد اللذان في الماء، وكذلك الأرض والريح والنسيم، واختلاف الفروع عندهم يدل على اختلاف الأصول. والجواب: يقال لهم: إنكم بنيتم هذا على اعتقادكم أن

---

١. إنهما: انها ٢. جهة: جهات ٣. كذلك: لذلك

أجسام العالم مركبة من النور والظلمة، ثم قسمتم الانتفاع بالمركب منها على زعمكم إلى خمسة أقسام، وكذلك الضرر به على خمسة أقسام، وقد بينا بطلان أصل هذه المقالة، فبطل كل ما بنيتم عليه من الفروع، وبينا أيضًا فيما تقدم أن الوجود ليس[1] بدلالة تامة. ثم يقال لهم: ما أنكرتم أن يكون إنما اختلفت المنافع والمضار لأن الطبائع الخمس أصول بنفسها، لا أنها متركبة من شيء، بل الأشياء تتركب منها، على ما حكيناه عن أهل الدهر، فلم كان قولكم أولى من قولهم؟ والآراء متى تدافعت تساقطت، ولزم الرجوع إلى غيرها مما يدل عليه الدليل.

واحتجوا لامتزاجها بعد التباين بما يشاهدون من امتزاجها اليوم وبأنها لو بقيت على التباين لما كان هذا العالم المختلط خيره بشره. قالوا: وينبغي أن يكون سبب الامتزاج من الشيطان الظلمي دون النور، لأن الشيطان هو المبتدىء بالبغي وطلب ما ليس له. فأما النور فهو حكيم عادل، والحكيم لا يطلب ما ليس له ولا يتخطى إلى ضده ليخلط نوره بظلامه وحسنه بقبيحه وخيره بشره،
١٣٨ ظ لكن الحكيم لا يخلّي الظالم وظلمه، بل يدفعه عن ذلك ليجري التدبير / على محبته، لا على محبة الشيطان السفيه. إلا أنه لا يمكن المدافعة إلا بأجزائه، لأنه لا شيء غيرها يدافعه به، والعزيز الحكيم إذًا لم يجد بدًّا من مدافعة ضده بنفسه وبأجزائه وعلم أنه متى دافعه لابسه وخالطه [و]أن تكون تلك الملابسة بأسر منه للباغي وقهر منه له. قالوا: وذلك من فعل النور غير مبطل لفعل الشيطان كله، فلا مانع من أن يُضرّ بما امتزج به من الأنوار بعض الإضرار[2]، وإضراره به إضرار مأسور، لا إضرار آسر، ولأن يُضرّ به وهو مأسور[3] أسهل من أن يُضرّ به وهو آسر قاهر، فاحتمل النور ما لم يجد منه بدًّا من احتمال الأذى والمكروه على أحكم الوجوه وأصوبها، ولعلمه بأن العاقبة تكون له فيما بعد.

---

١. ليس: ليست ٢. الإضرار: الاضطرار ٣. مأسور: ماسورا

واحتجوا لذلك ولكثير من أقاويلهم بالأخبار عن أسلافهم وعمن أثبتوا له الرسالة.

والجواب: يقال لهم: ليس يخلو النور العزيز القاهر على قولكم من أن يكون قادراً عزيزاً لنفسه أو لا لنفسه، فإن كان كذلك لا لنفسه لم يكن بد من غير يجعله قادراً قاهراً، وليس يجوز أن يجعله ضده، وهو الظلمة، قادراً لأنه لو كان كذلك لكان أولى بالقدرة والعز من النور، ولا ثالث عندكم غيرهما يجعل النور قادراً قاهراً. ومتى كان كذلك لنفسه لزم أن لا يجوز عليه العجز والضعف على وجه من الوجوه، ولهذا أحلتم أن تكون الظلمة آسرة للنور، بل جعلتم النور هو الآسر لتثبتوا للنور القهر والعلو على الظلام، فكيف[1] يجوز، والنور قاهر لنفسه، أن يمانعه ضده بعض الممانعة حتى يُحْوَج القاهر إلى مدافعته بأجزائه ويمكّنه من ملابسته بأجزائه وإضراره بها؟ وكيف[2] يصح أن يقال في القاهر لنفسه: إنه لم يجد بدًّا من مخالطته له وإنه لم يجد بدًّا من احتمال الأذى والمكروه، وكل ذلك صفات النقص والعجز والضعف، وتمكُّن ضده من أن يضر به بعض الإضرار من صفات الغلبة والقهر؟ فعلى قولكم في / النور شر، وهو الضعف، وفي ضده خير، وهو بعض القهر والغلبة للنور، فكلامكم في ذلك متهافت متناقض.

ثم يقال لهم: ليس يخلو النور والظلمة إما أن يكونا متساويين في القدرة أو غير متساويين. فإن كانا متساويين في ذلك، والنور حكيم، لزم أن يدافع ضده مدافعة لا يتمكن بها[3] من محاولة مخالطة أجزائه والإضرار به ومن[4] ضرب من ضروب الفساد، وإن كانا غير متساويين لم يخل إما أن تكون الظلمة أقدر منه أو يكون النور أقدر من الظلمة. فإن كان النور أقدر لزم ما ذكرناه على طريقة الأولى والأحرى، وإن كانت الظلمة أقدر بطل جميع مذاهبكم وتفريعاتكم[5] من

١. فكيف: وكيف ٢. وكيف: فكيف ٣. بها: به
٤. ومن: وعن ٥. تفريعاتكم: ـ تفريعاتكم

أصلها، ولزمكم ما لا طاقة لكم به. وظهر بما ذكرنا من وجوه الفساد فساد نقلكم عن أسلافكم وأنه لم يكن فيهم رسول صادق، لأن الصادق لا يأتي بمثل هذا التهافت المتناقض والسخف الذي تزدريه العقول.

ويقال لهم: إن كانت الظلمة تقدر عندكم وتتمكن من الإضرار بأجزاء النور على ما جوزتموه، فجوزوا أن تتمكن أيضًا من بعث[1] من اعتقدتموهم رسلاً تبعثهم الظلمة ليُضلوا الناس ويلقّنوهم السفه والسخف وما يدعوهم إلى الفساد في الأرض، ومتى جوزتم ذلك لزمكم تجويز بطلان مذاهبكم وما اعتقدتموه في النور والظلمة على ما حكيناه عنكم وأن يكون الحق ما أتى به غير أنبيائكم من حدوث العالم وإثبات الصانع الذي لا يشبه الأشياء وأنه لا يجوز عليه صفة نقص ولا ضعف، على ما ذهب إليه المسلمون.

فإن قالوا: إن فيما أتانا به أنبياؤنا أشياء حسنة، نحو الأمر بالتسبيح والتقديس والأمر بالأفعال الحسنة نحو بر الوالدين والإحسان والعدل إلى غير ذلك، قيل لهم: ما أنكرتم أن تأمرهم الظلمة بها ليغروكم بذلك وليلبس عليكم أمرهم، فتظنوا أنهم رسل من قبل النور، فتقبلوا منهم ما لقّنوكم من السخف
١٣٩ ظ والسفه، ولو لم يأمروكم ببعض المحسنات / وأتوكم بكل المقبحات لعلمتم أنهم رسل الظلمة، فلم تقبلوا عنهم شيئاً مما أتوكم به؟ وعلى أنه لا شبهة في أن ما أتى به غيرهم من الأنبياء الذين أتوا على خلاف مذاهبكم الأمر بالمحسنات، فجوزوا صدقهم وأنهم رسل من النور، ومتى جوزتم ذلك لم تأمنوا أن تكونوا على الباطل في جميع ما تذهبون إليه. فتبين بما ذكرنا أن جميع ما احتجوا به لتفضيل[2] مذهبهم لا يدل على صحة ما راموه.

ثم من بعد هذا نحكي مذاهب من خالفهم ممن قال بالنور والظلمة، ونُعرض عن ذكر احتجاجاتهم على المانوية فيما خالفوهم عليه، كما أعرضنا عن ذكر كثير

---

١. بعث: بعثه ٢. لتفضيل: لمفصل

من أحتجاجات المانوية لما اختلفوا فيه فيما بينهم، كالقول بأن النور هل يتخلص بكليته من الظلام أو يبقى فيه شيء منها، لأنه لا حاجة لنا في ذلك بعد إبطال أصول مقالاتهم، وإنما نحكي مذاهب من خالفهم من طبقتهم لنحيط على المسترشد بجميع ما قالوه، وهو يتمكن من إبطال جميعها بما أوردناه عليهم وبما نورده. ولأنه يتبين أيضًا بحكاية جميعها كيفية أخذ بعض القوم عن بعض، وكيف تتداخل مذاهب المبطلين، وتظهر أيضًا نعم الله تعالى على المسلمين حين عصمهم بما أيدهم به من الحجج عن مثل هذا التخبط في الضلال.

فصل

قال أبو عيسى: وقد كان قبل ماني [قوم] يقولون بالاثنين يقال: إن ماني أخذ عنهم كثيراً من قوله، فكانوا يزعمون أن النور والظلمة كانا حيين لم يزل، إلا أن النور حساس عالم والظلمة جاهلة عمية، وأنها لم تزل تتحرك حركة عجرفية، فبينا هي كذلك إذ هجم بعض هُمّاماتها على حاسة من حواس[1] النور، فابتلع منه قطعة على الجهل، لا على القصد، فصارت في جوفه، وشبهوا ذلك بأنواع من التشبيه نقتصر منها على واحد، قالوا: كالمجنون العَسُوف الذي يخبط في أموره ويتعجرف في أفعاله، لا يقصد شيئاً دون شيء ولا ينظر في عاجله ولا آجله، وربما أورطه ذلك / في عظيم البلاء، وربما سلم منه[2]. قالوا: فلما رأى ١٤٠ و
النور الأعظم ذلك عمد إليهما، فبنى منهما هذا العالم ليعمل في استخراج ما ابتلعته من النور، ولم يتمكن من ذلك إلا بهذا التدبير. قال أبو عيسى: وهؤلاء والمانوية[3] يتفقون في كثير من أقاويلهم واعتلالاتهم، قال: وبلغني أن

---

١. حاسة من حواس: كذا في الأصل، وفي الملل والنحل للشهرستاني ص ١٩٦: حاشية من حواشي ٢. منه: منها ٣. المانوية: المازونية

المزدقية اليوم أو أكثرها تتمسك بهذه المقالة، وبلغني أيضًا أنهم يميلون إلى قول المانوية، إلا أنهم يزعمون أن مزدق، وهو الذي ينسبون إليه، كان نبيًاً وأن الرسل تترى، كلما مضى واحد قام واحد، وزعموا أن مزدق أباح لهم أن يطأ هذا حرمة هذا وهذا حرمة هذا، وأباح لهم قتل مخالفيهم، وحكى أن مزدق كان يدين بالقتل لتخلص الأرواح من الأبدان التي تضر بها.

قول الديصانية

الذي حكي من أقاويلهم فأكثرها يوافق المانية، ويخالفونهم[١] في أشياء، منها أن الظلمة موات غير حساس ولا عالم ولا قادر، وهو راكد غير متحرك، وأفعاله تقع منه طباعاً، والعلم والقدرة والحس والقصد والتحرك للنور خاصة. واعتلوا لذلك بأن الظلمة ضد النور، فيجب أن تكون صفاته على الضد من صفات النور. وبطل هذا بما قدمناه من أن الظلمة فقْد النور عما يقبل النور.

ومنها أن قالوا: إن النور جنس واحد وكذلك الظلمة، قالوا: والنور يدرك إدراكاً متفقاً، فسمعه هو بصره وهو شامّه وهو ذائقه ولامسه، وإنما اختلفت الأسماء لاختلاف البنية والتركيب واختلاف ملاقاة الظلمة إياه عند الاختلاط به. وقالوا: اللون هو الطعم وهو الرائحة وهو الصوت وهو الجسّة، إلا أنه وُجد لوناً لأن الظلمة خالطته ضرباً من المخالطة، وكذلك هذا في الطعم وغيره. وإنما قالوا بذلك تقريراً لقولهم: إن جنس كل واحد منهما واحد، واعتلوا لذلك بأن الجنس إنما يختلف لشائبة تشوبة وداخل يدخل عليه: فلما كان كل واحد من
١٤٠ ظ النور والظلمة قبل الامتزاج / متخلصاً من صاحبه لزم أن يكون كل واحد منهما جنساً واحدًا. وأيضًا، فالاختلاف إنما يكون بين المتضادات، فأما ما لا تضاد

١. يخالفونهم: يخالفوهم

فيه يلزمه الاتفاق. وكذا هذا اعتلالهم لقولهم: إن سمع النور هو بصره، وإن اللون هو الطعم، على ما حكيناه عنهم، ولأجل هذا حكي عنهم أن النور بياض كله وأن الظلمة سواد كلها.

ومنها أن قالوا: إنهما كانا لم يزل متحاذيين يلتقيان بصفحتيهما، وكل واحد منهما في حيزه غير مختلط بالآخر إلى أن مازج النور الظلمة. ثم اختلفوا في سبب الممازجة، فزعم بعضهم أن النور كان يتأذى بالظلمة لخشونتها وغلظها، فأحب أن يُرقها فيكون أسهل عليه في مسها، فبنى منها[1] هذا العالم وصوّر هذه الصور؛ ثم لا يزال كذلك حتى يرقها فيتخلص منها. وزعم بعضهم أنه ليس الأمر كذلك؛ ولكن النور تأذى بها فدفعها عن نفسه، فدخل فيها منه شيء فامتزج بها، كالرجل الذي يكون في الوحل فيعتمد على شيء ليخرج منه، فيزداد فيه ولوجاً. وحكى عن بعض من يخبر عنهم أن النور دخلها اختياراً ليصلحها، فلما شابكها صار مضطرًّا يحاول الخلاص منها. وكان من اعتلال جميعهم لذلك أن النور حكيم؛ والحكيم يدفع عن نفسه المضار ويستعمل حكمته في ذلك، ولا بد في دفع أذاها أن يحتمل المكروه في مدافعة الأذى بنفسه لأنه ليس إلا نفسه ولا بد في ذلك من مباشرتها وملابستها.

ثم اختلفوا فقال الذين زعموا أن النور قصد إلى الدخول في الظلمة ليرقها ويلين خشونتها: إن الحكمة هي أن يحتال في دخولها من حيث يلين عليه المدخل، لأنه لم يكن ما كان يلقاه من خشونتها لاختلاف في جنسها، بل هي بمنزلة أسنان المنشار ولين صفيحته، فيعمل في تليينها من داخل حتى ينتهي إلى الحد الخارج الذي كان يليه منها في البدء، وقد أرقّ وراءه؛ فيخرج منه حينئذ، وقد زال غلظه وضعفت حدته، فيكون دخوله فيها وخروجه منها على هذه
١٤١ و الصفة أسهل من مباشرة حدها وخشونتها في البدء. / وشبهوا ذلك بمن يلقاه سبع فاضطر إلى مدافعته، فليست[2] الحكمة في أن يلقي نفسه عليه، ولا أن يلقاه

---

١. منها: منه ٢. فليست: فليس

من حيث تخرج أنيابه ومخلبه، ولكن الحكمة أن يلقاه من حيث يلين منه ويقلّ مكروهه.

وردّ عليهم الآخرون فقالوا: ليس الحكمة ودفع المكروه أن يقصد النور إلى الدخول في الظلام مع علمه بأنه متى دخل فيها أحاطت به من جميع الجهات، فيعظم لذلك مكروهها، وشبهوا ذلك بمن كانت إلى جنبه جيفة يتأذى بنتنها[١]، فليست[٢] الحكمة في دفع أذاها أن يدخل في جوفها، ثم يحاول الخروج منها، وإنما الحكمة دفعها من حيث تليه، فإن خالطه منها شيء عمل في إزالته. فيقال[٣] لهؤلاء بأجمعهم: إذا كان النور والظلمة ضدين قديمين عندكم، ويجب لذلك اختلاف صفاتهما، فكيف يجوز أن يحولا عن صفاتهما التي كانا عليها[٤] لم يزل؟ وكيف يجوز أن يرق الظلام بعد غلظه ويلين بعد خشونته؟ وكيف يجوز أن يكون بعضه ليناً كصفيحة المنشار وبعضه خشناً كأسنانه، ويكون مع ذلك جنساً واحدًا؟ وإن كان النور يتأذى بها لم يزل، فلمذا لم يقصد في دفع أذاها لم يزل، فإذا احتمل مكروهها لم يزل فهلا احتمله لا يزال؟ وإذا جاز أن يلين الظلام بعد الخشونة و يرق بعد الغلظ، فهلا جاز أن يغلظ النور بعد الرقة؟ وإذا كان في الظلام بعض اللين كصفيحة المنشار ففيه خير، وإذا احتمل النور مكروهها ففيه شر، فكل ذلك منكم تخبّط في الضلال، نعوذ بالله من ذلك.

مقالة المرقيونية

دانوا بأن الله تعالى حق لا يستطيع أحد دفعه ولا إبطاله. قالوا: وكذلك الشيطان موجود من غير أن يكون من أمر الله تعالى، قالوا، وإن كان فيما بينهما كون ثالث متوسط دون الله وفوق الشيطان، في الطباع سليم وديع

١. بنتنها: بنتها ٢. فليست: فليس ٣. فيقال: فقال ٤. كانا عليها: كانتا عليه

لّين؛ فبغى عليه الشيطان والظلمة ومازجه بنفسه، ثم بنى من ذلك المزاج هذا العالم. وإنما مازجه ليستفيد بذلك من فعله، فيحسن به قبيحه ويحيي به موته ويلين به قساوته ويتطيب به. / ثم أقام قواه وهمومه في العالم تدبر ذلك ١٤١ ظ
وتسوسه، فمن قواه البروج الاثنا[1] عشر والكواكب السبعة والشمس والقمر وغير ذلك، وهي أرواح الشيطان، وكل ما في العالم من الحيوان المتضاد الذي يأكل بعضه بعضاً والقذر فمن الشيطان، ولم يكن العلي الأعلى ليخلق ذلك، بل صانعها الشيطان النجس الرجس، وقواه متسلطة على العالم تدبره، وهو صانع الأشجار المثمرة وغير المثمرة، وهو يرتب معايش الأرض بالفصول الأربعة، وهو مقلب أنوار الزمان في الليل والنهار، وهو يقسم هذا المال بين جنوده، ويكون منهم في ذلك تحاسد وغارات من بعضهم على مال البعض، ويكون بينهم الفساد والجزع برُسُلٍ لهم كاذبة وأديان موبقة، وكل ذلك من هموم الشطنة وقواه الملعونة.

فأما ألا يكون للأشياء مدبر كما ظنه أهل الدهر فلا يستقيم لأن المدبر أبين وأظهر وجودًا من أن تلتبس عليه الدلالة. وأما أن يكون كما قاله الموحّدون من أن العلي الأعلى أحدث هذه الأمور لا من شيء فهذا ما لا يكون في القدرة، ولا من صفة الحكيم إحداث الشرور. وأما أن يكون صانع الناس والحيوان شيطاناً وخالق سائر العالم الرحمن الرحيم، كما يقوله أصحاب الاثنين، فلا يستقيم، فلئن[2] كانت الحيوان مفسدة قاتلة فكذلك الحرّ بحرّه والبرد بزمهريره، والمياه مغرقة والحجار صادمة والحديد قاطع والنار محرقة، وإنما هذا العالم يدبره واحد متصل تدبيره، متفقة في الشر صفاته، مريد للفساد. فلما رأى ذلك العلي الأعلى تحنّن على الأوسط اللين الذي هو أسير في يد الشيطان، ولم يرد مقابلة الشيطان ولا التلطخ بقذره، فبعث روحاً منه؛ فسبّحه في هذا العالم، وهو

١. الاثنا: الاثنى ٢. فلئن: ـ فلان

عيسى روح الله وابنه، بعثه نذيراً ورحمة، فمن سار بسيرته، لم يقتل شيئاً ولم
١٤٢ و يزاوج النساء / وجانب الزهومات والمسكر وصلى لله دهره وصام أبدًا، أفلت
من شبك[1] الشيطان، وهذا، زعموا، إجماع الأمر.

وهذه الفرقة أشد تخبطاً في الضلالة من التي تقدمت، فيقال لهم: بمَ عرفتم العلي الأعلى، إن كان مدبّر العالم عندكم هو شرير مريد للفساد وهو باني هذا العالم؟ وما طريقكم إلى العلم بهذا الثالث الذي بغى عليه الشيطان؟ وما أنكرتم أن يكون هذا الذي اعتقدتموه زيّنه لكم الشيطان المريد للفساد؟ وبمَ عرفتم أن عيسى رسول صادق، وما أنكرتم أن يكون من رسل الشيطان الكاذبة وأن يكون دينه من الأديان الباطلة الموقبة كسائر الرسل وأديانهم عندكم؟ وكيف يصح من الشيطان، وهو موات عندكم، أن يبغي على الثالث، فيحيي[2] بذلك موته؟ فإن قالوا: فعل ذلك طباعاً، قيل لهم: قولكم: إنما بنى هذا العالم ليستفيد من فعل الثالث ويتطبب به ويحسن به قبيحه، هو إخبار عن داعيه إلى ذلك وقصده، فإن كان مواتاً: فكيف يكون له داع، والداعي لا يتصور إلا للحي العالم؟ وأيضًا، فإن كان يفعل الشيطان طباعاً فهو مطبوع على الشر، فكيف يصح أن يلين بعد القسوة ويحسن بعد القبيح ويحيا بعد الموت؟ ونعوذ بالله من الضلال.

قال أبو عيسى: وحكى عنهم المخبرون، وهم قوم من أهل الكلام، أنهم قالوا مع بعض ما وصفنا عنهم: إن الكون الثالث هو الإنسان الحساس الدراك الذي لم يزل، قالوا: هو الذي خلط النور والظلمة ومزجها على التعديل بينها. واعتلوا لذلك بأن الأصلين متضادان، فلم يجز أن يجتمعا على بنّي هذا العالم، فلا بد من ثالث يحملها على ذلك، ولا بد من أن يكون مخالفاً لها، لأنه لو كان من جنسها لكان حكمه حكمها، فيرجع الأمر إلى أن لا يوجد فعل ولا تدبير، لأن المختلفين لا

---

١. شبك: سل ٢. فيحيي: فيحى

يتفقان على تدبير واحد. وزعم المخبر عنهم أن الإنسان هو الحياة التي في هذا / البدن. ١٤٢ ظ

مقالة الماهانية

حكيت عنهم موافقة المرقيونية، لكنهم يقولون بالنكاح والذبائح، وهم بعد يميلون إلى النصرانية ويتخذون البيع والصلبان ويعظمون أمر المسيح. وحكي عنهم أنهم يثبتون الأصول الثلاثة ويزعمون أن المعدل هو المسيح.

فأما الكَنْثانية، وهم الصيامية، فنسبهم قوم إلى النصرانية. وزُعم أن لهم بيعة يقال لها كنثا[1] نسبوا إليها. وزعم بعضهم أنهم يقولون: أصول العالم ثلاثة، الماء والأرض والنار، وإنها اختلطت، فصار منها مدبرون للخير والشر. وأضاف قوم الصيامية إلى الصابئين[2] وأضافهم قوم إلى أصحاب الاثنين، وزعموا أنهم أهل تقشف وامتناع عن النكاح والذبائح.

فصل

ونحن نقتصر من ذكر خرافاتهم على القدر الذي ذكرناه، فإن الناس أكثروا من ذكرها ومن ذكر اختلافاتهم بينهم، وذكروا ما هذوا به من الحرب بين الأصلين، منها ما ذكره الحسن بن موسى والمسمعي، وذكروا من اعتقدوا نبوته، وذكروا عنهم شرائع من صلاة وزكاة إلى غير ذلك، وأنهم قالوا: إن ماني آخر الأنبياء. فأما رؤساء مذاهبهم، قالوا، منهم ابن أبي العوجاء، وقد اختص بأن قال: إن [كل واحد من][3] الأصلين ينقسم خمس حواس، فالحاسة التي يدرك

١. كنثا: مكنثا ٢. الصابئين: الصابين

٣. كل واحد من: الزيادة عن المغني، جـ٥، ص ٢٠

بها الألوان غير الحاسة التي يدرك بها الطعوم، وكذا في سائر الحواس. ومنهم عبد الله بن المقفّع، واختص بأن قال: إن النور دبر الظلمة وأدخل نفسه فيها لما هو أصلح له في العاقبة، ونفى ما ذكرته المانية من الأقاصيص الشنيعة في حرب الأصلين، وأقر بالحركات وأنها غير الأعيان، وزعم أن الحركات طبيعة للكونين وأن حركات النور خير وحركات الظلمة شر.

ومنهم النعمان الثنوي، وهو الذي قتله المهدي، واختص بأن أنكر الحركات على ما ذهبت إليه الثنوية، وقال بالجزء الذي لا يتجزأ، إلا أنه قال: الجزء
١٤٣ و جسم[1] طويل عريض عميق، / إما من جوهر النور أو من جوهر الظلمة. ومنهم بشار بن برد الأعمى الشاعر، واختص بأن قال: ليس على الناس أكثر من المعرفة واجتناب ما هو مكروه في الطباع من القتل والغصب إلى غير ذلك، وأنكر أن يكون في جوهر النور إله ومألوه ورب ومربوب كما ذهب إليه الثنوية. ومنهم ابن [أخي] أبي شاكر واختص بأن قال: إن الحركة صفة للمتحرك لا هي [هو] ولا غيره. ومنهم غسان الرُهاوي واختص بأن الحركات أجرام لطاف تنحلّ من المتحرك، وهي باقية الأعيان. ومنهم ابن طالوت[2] قال بمذهب ابن أبي العوجاء واختص بأنه[3] في كل واحد من الأصلين جنس سادس غير الحواس الخمس يميز بين المحسوسات ويفصل بعضها من بعض وجوهر مخالف لجوهر الأصلين، وهو كيان لطيف ليس بمرئي، وإنما يستدل عليه بتدبيره.

ونحن نذكر من بعد هذا ما ألزمهم علماء التوحيد، إن شاء الله تعالى.

فصل

أما قولهم بقدم النور والظلمة فقد ألزموهم على ذلك بأنه ليس يخلو إما أن

١. جسم: حسم ٢. ابن طالوت: ابن ابي طالوت ٣. بأنه: بان

يكونا جسمين أو عرضين أو أحدهما جسماً والآخر عرضاً. فإن كانا جسمين فقد دللنا على حدوث الجسم، وإن كان أحدهما جسماً لم يكن الثاني إلا راجعاً إلى النبي، كما ذكرنا من قبل أن الظلمة ليست[1] إلا فقد النور عما يقبل النور، أو يكون عرضاً، وقد بينا حدوث الأجسام والأعراض. وإن كانا عرضين لم يخل إما أن يكونا في محل أو لا في محل. فإن كانا لا في محل، فكيف يكونان في جهتين بأنفسهما، فيكون أحدهما في جهة العلو والآخر في جهة السفل كما قالوه، والعرض لا يشغل حيزاً بنفسه؟ وكيف يمتزجان، والامتزاج لا يعقل إلا من حجمين؟ وكيف يظهر من امتزاجهما الأجسام الغليظة ذوات الأظلال؟ وقد دللنا أيضًا على حدوث الأعراض، فإن قيل: / إنكم دللتم على حدوث الأعراض ١٤٣ ظ
تبعاً لحدوث محالّها، وهذه أعراض موجودة لا في محل، فما دليلكم على حدثها؟ قيل له: إن الأعراض لا يعقل وجودها إلا في محل أو في جهة، إن صح وجودها من دون محل. فإن ذهبوا إلى وجودها لا في محل فلا بد من أن يقولوا بوجودها في الجهات، ومتى قالوا بذلك فما دللنا به على حدث الأجسام يرد عليهم، وإن كانا في محلين بطل القول بالتثنية ولزم القول بقدم أصول أربعة.

وأما قولهم بأنهما لم يزالا متباينين، ثم امتزجا، فقد ألزموهم عليه أن تباينهما عندكم ليس إلا لتضادهما وتنافرهما، ولا يجوز تغيرهما عما كانا عليه من التضاد والتنافر، وهذا يلزم منه تباينهما لا يزال إلا أن يثبتوا ثالثاً قهرها على الامتزاج. فإن أثبتوه تركوا القول بالتثنية، وقيل لهم: أفذلك الثالث قديم أم محدث؟ فإن قالوا: قديم، قيل لهم: أفعل امتزاجهما طباعاً أم بقصد واختيار؟ فإن قالوا: طباعاً، قيل لهم: فهلا فعله لم يزل، فيكونا ممتزجين لم يزل؟ ويقال لهم: ما قولكم في امتزاجهما، أهو خير أم هو شر؟ وإن قالوا: خير، قيل لهم: فإذن هو من فعل النور، لأن الخير عندكم لا ينسب إلا إلى النور، وفي ذلك إبطال

---

١. ليست: ليس ...

الثالث والقول بكونهما ممتزجين لم يزل، فإن كانا متباينين لزم تباينهما لا يزال[1]. ويلزمهم هذا أيضًا إذا قالوا: إن الامتزاج شر. فإن قالوا: فَعله عن اختيار وقصد، لزمهم ما تقدم من الخروج عن التثنية إلى التثليث، وقيل لهم: فامتزاجها خير أم شر؟ ويعود ما تقدم من أن ذلك الثالث من جنس النور أو من جنس الظلمة، ويبطل القول بالثالث المختار، ولزم أن يفعل النور أو الظلمة الامتزاج طباعاً، فيكونا ممتزجين لم يزل أو متباينين لا يزال.

فإن قالوا: الثالث محدَث، قيل لهم: أحَدث بمحدِث أو لا بمحدِث؟ فإن
١٤٤ و قالوا: / لا بمحدِث، قيل لهم: ما أنكرتم أن يحدث الامتزاج لا بمحدث، فيبطل قولكم بإضافتها إلى النور والظلمة؟ وإن قالوا: حدث بمحدث، قيل لهم: أهو قديم أم محدَث؟ فإن قالوا: محدَث، لزم القول بحدوث ما لا أول له من الحوادث وإضافتها لا إلى النور أو الظلمة. وإن قالوا: حدث بمحدِث قديم، قيل لهم: أمحدِثه واحد من الأصلين أم الثالث؟ فإن قالوا: ثالث، تركوا القول بالتثنية، وإن قالوا: واحد من الأصلين، قيل لهم: أفعله طباعاً أم عن قصد؟ فإن قالوا: طباعاً، قيل لهم: فهلا أحدثه من قبل، فيكونان ممتزجين لم يزل؟ وإن قالوا: عن قصد، قيل لهم: أهو خير أم شر؟ فإن قالوا: هو خير، قيل لهم: فينبغي أن يكون من النور، ويلزم منه أن يكون الامتزاج خيراً، ويلزم أن لا يطلب النور الخلاص من الظلمة وأن لا يكون الامتزاج سفهاً، وكل ذلك باطل عندهم. وإن قالوا: هو شر، قيل لهم: ففاعله هو الظلمة.

وقيل لهم: إن قدرت الظلمة على أن تقهر النور على الامتزاج لزم أن تقهره على ذلك أبدًا، فلا يتخلص النور من الظلمة. وإن قدر النور على الخلاص ودفع الظلمة بعد الامتزاج، فهلا فَعَلَ النور ضد المحدَث الذي أحدثته الظلمة، فيخلص بذلك من الامتزاج في الأول ولا يضطر من بعد إلى دفعه عن نفسه؟

---

١. يزال: طزال

وهذا ألزم للديصانية، لأن النور عندهم قادر عالم والظلمة موات عاجزة. ولأن عند الكل تضادهما يقتضي تضاد أفعالها، فإذا أحدث أحدهما ما يقتضي الامتزاج لزم أن يفعل الثاني ضده، وفي ذلك تباينهما واستحالة امتزاجهما.

حكاية

حكي عن أبي الهذيل رحمه الله قال: دخلت على صالح بن عبد القدوس الثنوي في حداثتي فقلت: إنا نحب أن ندير بيننا وبينك شيئاً، فسلنا حتى نجيبك أو نسألك فتجيبنا، واستصغرني للحداثة وقال: / سلني حتى أجيبك. فقلت: ١٤٤ ظ
خبّرني ما الدنيا؟ قال: من أصلين قديمين امتزجا، فكانت الدنيا من امتزاجهما، وكانا في أزليتهما متباينين. قلت: أفلا تحدثني عن تباين الأصلين، أهو هما أم غيرهما؟ قال: تباينهما هو هما. قلت: فامتزاجهما هو هما أم غيرهما؟ قال: هو هما. قلت: أفلا تحدثني عن الامتزاج، لمّا وقع ذهب التباين؟ أفليس على زعمك يجب أن يكون قد بطل الأصلان وحدث أصلان غيرهما؟ قال: فقال: أعِد عليّ، فقلت: خبرني عن الامتزاج، هو الأصلان أم هو غيرهما؟ قال: هو هما، ما لم يكن خيراً فهو شر وما لم يكن شرًّا فهو خير. قال: قلت: فالامتزاج هو الأصلان والتباين هو هما؟ قال: نعم. قلت: وللامتزاج كانت الدنيا وللتباين لم تكن، والامتزاج هو هما والتباين هو هما، فالآن دنيا والآن لا دنيا إذا كانت العلّة الموجبة لكون الدنيا موجودة والعلة الموجبة لإبطال الدنيا موجودة. فانقطع ولم يدرِ ما يقول، وأنشد يقول:

أَبَا الْهُذَيْلِ هَدَاكَ اللهُ يَا رَجُلُ ... فَأَنْتَ حَقّاً لَعَمْرِي مِفْصَلٌ جَدِلُ

ومما يلزمهم على قولهم: إن الأصلين قديمان، أنهما إذا كانا قديمين، وقد بينا فيما تقدم أن القديم لا يكون قديماً إلا لذاته، وعندهم أن النور نور لذاته،

والظلمة ظلمة لذاتها، فلزمهم أن يكونا نورين لذاتيهما أو ظلمتين لذاتيهما، لأن القدم يكشف عن حقيقة ذات القديم، فالمتشاركان فيه يجب أن يكونا مثلين لذاتيهما، وقد تقدم تقرير هذه الدلالة.

ومما يلزمهم أيضًا أنهما إذا كانا قديمين لذاتيهما وكان النور قادراً لذاته لزم في الظلمة أن تكون قادرة لذاتها، والمنانية لا بد من أن تقول في الظلمة ذلك. فأما الديصانية فيبطل قولهم بهذا لأنهم يثبتونها عاجزة لذاتها مع قولهم: إنهما قديمان. وإذا لزم كونهما قادرين للذات، وكانت الظلمة سفيهة، صح أن تمانع النور، بل مانعته[1] على قولهم لما يذكرونه من الحرب بين الأصلين ولما يذهبون إليه في الامتزاج، ومتى تمانعا أدّى إلى أقسام كلها فاسدة، لأنه إما أن يغلب كل
١٤٥ و واحد منهما، وذلك محال، أو يمتنع على / كل واحد منهما الفعل، وذلك يؤدي إلى أن لا يحصل الامتزاج ولا يحصل خير ولا شر، أو يغلب أحدهما صاحبه، وذلك محال لأن الثاني مساوٍ له في القدرة، وهو قادر لذاته، فيجب أن يكون قادراً على ما لا نهاية له، فكيف يصح كونه مغلوباً؟

وأما قولهم: إن النور لا ينسب إليه إلا الخير والظلمة لا ينسب إليها إلا الشر، فقد ألزموهم على ذلك ما تقدم من ضروب المنافع بالظلام والاستضرار بالنور، وألزموهم أيضًا بأن جناية الإنسان ممن صدرت؟ أمن النور أم من الظلمة؟ فإن قالوا: من النور، نسبوا إليه الشر، وإن قالوا: من الظلمة، قيل لهم: فإذا اعتذر من تلك الإساءة، فمن صدر الاعتذار؟ فإن قالوا: من الظلمة، نسبوا إليه الخير لأن الاعتذار بعد الإساءة خير، وإن قالوا: من النور، نسبوا إليه السفه لأن الاعتذار مما لا يفعل ولا له به تعلق سفه. فإن قالوا: أليس راكب الدابّة يحسن منه الاعتذار إلى من رمحته، وليس ذلك من فعله؟ قيل له: إن راكب الدابة لا يحسن منه الندم والاعتذار عن رفسها، وإنما يُظهر

---

١. مانعته: مانعه

الكراهة لذلك لئلا يتوهم أنه راض به، وليس كذلك المعتذر عن جنايته، لأنه يظهر الندم عليها، ولأن له بذلك تعلقاً من حيث أحرجها ولم يتحفظ ولم يُنذر بها، ولولا ذلك لكان كالأجانب منها، فهو في الحقيقة يعتذر عن جنايته: لا عن جناية الدابة. فإن قالوا: إن النور يعتذر من حيث لم يمنع الظلمة عن الإساءة، قيل لهم: أفكان يمكنه منعها منها؟ فإن قالوا: لا، قيل لهم: فلا معنى لاعتذاره، وإن قالوا: نعم، قيل لهم: فقد أساء حين لم يمنعها.

وربما ألزموهم أيضًا أن قالوا لهم: ما تقولون فيمن[1] قال: أنا ظلام، وكان له فيه غرض صحيح، نحو أن يقصد بذلك إبطال قولكم، ممن صدر هذا الخبر؟ أمن النور أم من الظلام؟ إن قالوا: من النور، نسبوا إليه الكذب، وإن قالوا: من الظلام، نسبوا إليه الخير لأن الصدق: إذا كان فيه غرض صحيح، فهو حسن.

حكاية

١٤٥ ظ [قال] أبو الهذيل / في مناظرة له مع ميلاس المجوسي: وسنحكي تلك المناظرة في باب الرد على المجوس، إن شاء الله تعالى، وفي آخرها قال: قال لي ميلاس: كيف قُدرتك على الزنادقة؟ فقلت: أنا أقوى عليهم لبُعدهم عن الله تعالى. قال: فمال بي إلى بيعة فيها قوم يظهرون النصرانية، فلما رأوني جعلوا يذمّون التقليد لما رأوا من حداثة سنيّ، فقلت: إنا لا نرضى بالتقليد دون النظر إذا اختلف علينا الأمر، فمَن رجل منكم نسأله؟ فأشاروا إلى واحد: فقلت له: ألا تحدثني عن هذا الإنسان ما هو؟ قال: من أصلين قديمين امتزجا، فكان منهما الإنسان: وهما نور وظلام. فقلت له: خبرني عن هذا النور، ما الذي جاء به إلى هذا الظلام حتى مازجه؟ أجاء إلى أنسه وإلفه وشكله أم[2] جاء إلى ضده

١. فيمن: فمن ٢. أم: ايلـه

وعدوّه؟ فقال: إنما أتاه ليؤدّبه. فقلت: أعنده أن الظلام يقبل الأدب، فينقلب عن طبعه؟ فقال: لا، فقلت: فهو كمن قال للنار: كوني باردة. فلما سمع القوم هذا الجواب أنكروه وقالوا: ليس هذا جوابنا، بل وثب الظلام على النور فأسره. قلت: فهل يكون الأسر إلا عن فضل قوة؟ وأسر النور لا يكون إلا عن ضعف، ففي الظلام فضل قوة، وذلك خير، وفي النور ضعف، وذلك شر، ففي الشر خير وفي الخير شر. فانقطعوا وقالوا: دينكم قد جاء به قوم أصحاب إبل غلاظ الطباع جفاة، فمن أين دخلته هذه الدقة؟ فأجبتهم وقلت: هذا أدل لنا على صحة ديننا، إنا قبلناه في الجملة، فلما أن فتشناه خرج على التفتيش والتدقيق على هذه الصحة.

ومما ألزموهم على قولهم: إن النور مطبوع على الخير وإن الظلمة مطبوعة على الشر، أنه كان يلزمهم قبح الأمر بالخير والمدح عليه وقبح النهي عن الشر والذم عليه، لأن / أمرنا بالخير، إن توجه إلى الظلمة، فقد أمرناها بما لا يصح وقوعه ١٤٦ و منها، والأمر بما لا يطاق قبيح، وإن توجه إلى النور فقد أمرناه بما لا يصح له الانفكاك منه، فهو بمنزلة أمرنا للهاوي من جبل بالهُويّ في أنه قبيح، وكذلك المدح على فعل الخير بمنزلة مدح الهاوي من شاهق على هويه في أنه قبيح، وإن توجه نهينا عن الشر إلى نور قبح، لأنه لا يصح[1] منه وجود الشر، فهو بمنزلة نهي الهاوي عن الوقوف في الجوّ[2]، وإن توجه نهينا عن الشر إلى الظلمة قبح أيضًا، لأنا نهيناها عما لا يصح لها الانفكاك عنه، بمنزلة نهي الهاوي عن شاهق عن الهوي، وكذلك ذمنا لها على وجود الشر. فهذه هي أقوى الإلزامات عليهم، وإن كان قاضي القضاة أكثر من الإلزامات عليهم في كتاب المغني. وليس مذهبهم في القوة بحيث نشتغل به أكثر مما ذكرنا، بل لو قيل: إنه سخف يُعلم فساده بالبديهة، لم يبعد.

١. يصح: يقبح ٢. الجو: الجو وكذلك ذمنا لها على وجود الشر

يبين هذا أن كل عاقل يسمع مذهبهم ممن لم يقلّدهم فإنه يستنكره وينفر طبعه منه.

فأما شبههم فقد تكلمنا عليها حين حكينا احتجاجهم لمذاهبهم. فأما ما يتعلقون به من وقوع المضارّ والمنافع في العالم، كالأمراض والمصائب والملاذّ والآلام، وأن ذلك خير وشر وأن ذلك لا يصدر من فاعل واحد حكيم وأنه لا بد من فاعلين، فنستقصي[1] ذلك في باب العدل، إن شاء الله تعالى، فيتبين هناك حقيقة الخير والشر وما يصح وقوعه من الحكيم من ذلك وما لا يصح وقوعه منه، فيبطل تطرّقهم بذلك إلى إثبات فاعلين، خير وشر.

تمّ الكلام في إبطال أقوال الثنوية ومذاهبهم الفاسدة ويتلوها وصف مقالات المجوس وإبطالها عليهم في المجلد الثالث منه.

وصلّى الله على سيد المرسلين محمد وآله وسلّم تسليماً كثيراً.[2] /

قال أبو عيسى: فأما المجوس فلهم أقاويل مختلفة. زعم صنف منهم أن النور ١٤٦ ظ
لم يزل وحده وأنه كان ذا أشخاص وصور وأن الشيطان كان من شكة شكها زروان في صلاته، وزروان عندهم شخص عظيم من أشخاص النور. وقال بعضهم: هو النور الأعظم؛ وقال: إنما صلى زروان تلك الصلاة يلتمس أن يكون له ابن؛ وكان هرمز من صلاته تلك، وهرمز هو الذي تزعم العامة أن المجوس تعبده. قالوا: فلما مثل الشيطان بين يديه، فرآه وما فيه من الشرارة والخبث والقبح، كرهه ولعنه. وزعموا أن الخير والصلاح والمنافع من النور وأنه

---

١. فنستقصي: فنستعصي ٢. في هامش الأصل إضافة: بلغ مقابلة بحمد الله ومنّه وتوفيقه وبسعادة مالكه أمير المؤمنين عبد الله بن حمزة

لا يفعل شيئاً من الشر، ولكنه قد يدفع عن نفسه إذا تُعدّي عليه، وإن كان ذلك الدفع ضرراً على عدوّه، وزعموا أن القتل والفساد والضرر من الشيطان. واحتجوا لقدم[1] النور وحكمته[2] بنحو ما يحتج به أهل التوحيد لإثبات الصانع الحكيم. واحتجوا أن الشيطان ليس من خلق الله تعالى، [قالوا:] إن الشيطان شر وهو عدو لله تعالى، والحكيم لا يقصد إلى خلق الشر عن غير ضرورة وإلى أن يخلق لنفسه ضدًّا يعلم أن يعاديه ويفسد في عالمه ويضل خلقه. وزعم بعضهم أن النور كان خالصاً لم يزل، ثم امسخ بعضه، فصار ظلمة، فلما رآها النور كرهها وذمها، وأن الشيطان من تلك الظلمة.

ومنهم صنف ثالث أثبتوا قدم النور والظلمة وزعموا أنه كان بينهما خلاء كان جولانهما واختلاطهما فيه، ولم يثبتوا الخلاء معنى ثالثاً. وزعموا أن الخير كله من النور وأن الشر من الظلمة، واعتلوا لذلك بمثل علل المنانية. ويقال: إن الخرمدينية تقول بهذه المقالة. وكثير من الناس يحكي عن المجوس أنهم يزعمون أن النور لم يزل وأن الشيطان . . .

---

١. لقدم: بقدم ٢. حكمته: حكمه

بسم الله الرحمن الرحيم.
هذا تعليق من كتاب المعتمد لمحمود بن محمد الملاحمي هذا[١]

قال:

باب في أنه تعالى قادر على ما علم أنه لا يفعله وعلى ما أخبر أنه لا يفعله

اعلم أن في الذاهبين إلى أنه تعالى لا يقدر على فعل[٢] القبيح من يقول: إنه تعالى لا يقدر على ما علم أنه لا[٣] يكوّنه، وقال عبّاد: إن ما علم تعالى أنه يكون يقدر على تكوينه، ولا يقال: يقدر على أن لا يكوّنه، وما علم أنه لا يكون لا يقال: إنه يقدر على أن يكوّنه، وإن قيل: يقدر عليه. وقال أبو علي الأسواري: إذا قُرن القول بأنه عز وجل عالم بأن الشيء لا يكون مع القول بأنه يقدر على أن يكوّنه، كان محالاً متناقضاً، وإن أفرد كل واحد منهما عن الآخر صح، وقال الشيخ أبو الهذيل وأبو[٤] علي وأبو[٤] هاشم وأبو القاسم: إن الله تعالى قادر على تكوين ما علم أنه لا يكون، والذي يدل لذلك هو[٥] أن ما لا يكون صحيح تكوينه في نفسه، وهو تعالى قادر لذاته؛ وعلمه بأنه لا يكون لا يمنع

١. بسم الله ... الملاحمي هذا: ا هذا تعليق من كتاب لمحمود بن محمد الملاحمي هذا بسم الله الرحمن الرحيم
٢. فعل: سقط في ب
٣. لا: سقط في ب
٤. أبو: ب أبي
٥. هو: [illegible]

من قدرته على تكوينه، فوجب كونه قادرًا عليه كقدرته على ما علم أنه يكون.

أما الدلالة على أنه تعالى قادر لذاته فقد تقدمت، وأما أن ما علم أنه لا يكون يصح حدوثه فلأنه من قبيل ما قد حدث، وشروط حدوثه موجودة، أو هي ممكنة الوجود، وأما أن كونه عالماً بأنه لا يكون لا يحيل القدرة على تكوينه فلأنه لو أحاله لكان محيلاً له لوجه معقول، ولا وجه في ذلك يُعقل إلا أن علمه بأنه لا يكون يوجب أن لا يكون، فلو قدر على تكوينه لأخرج علمه بأنه لا يكون عن كونه موجباً، أو يقال: إن العلم، وإن لم يوجب كون المعلوم، فإن قدرته على إيجاده تخرج علمه من كونه علماً. والأول باطل لأن العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو به ولا يوجبه على ما هو به، وإنما قلنا ذلك لأن أفعالنا يجب وقوعها بحسب دواعينا وأحوالنا، ولو أوجب علم العالم وقوعها بحسب علم العالم لا بحسب[1] دواعينا فنكون مضطرين إلى أفعالنا، ونحن نفصل بين ما نضطر إليه وبين[2] ما لا نضطر إليه، وكان يلزم أن يكون[3] كلما كثر العالمون أن يشتد الاضطرار لتكاثر الأسباب، وكل ذلك محال. ولو كان العلم يوجب كون معلومه لما حسن من الحكيم التكليف، لأن الأفعال كانت لا تقع بحسب دواعي العبيد[4] وكانوا لا يستحقون بها مدحًا ولا ذماً ولا ثواباً ولا عقاباً، والتكليف لا يحسن إلا تعريضاً للثواب على ما سنبينه إن شاء الله تعالى، ويلزم ألا يحسن أمر ولا نهي في الشاهد أيضاً إذا كان علم العالم يوجب الأفعال، ولكان الفاعل لها أسوأ حالاً من الملجأ؛ وقد علمنا حسنها وحسن المدح والذم بها اضطرارًا، ويلزم أن لا يستحق تعالى المدح والشكر والعبادة على ما فعله من الإحسان، لأن كونه عالماً أوجب ذلك وكذلك ما سيفعله من الثواب، لأن علمنا بأنه سيفعله يوجب ذلك. ولأن العلم[5] بالشيء حقيقته[6] هو وقوف على ما عليه

١. لا بحسب: مكرر في ا ٢. بين: سقط في ا ٣. أن يكون: سقط في ا
٤. العبيد: ا العبد ٥. العلم: ا للعلم ٦. حقيقته: ا حقيقة

الشيء في نفسه، ولو صار على ما هو به لمكان العلم لبطل حقيقة العلم ولتعلق كل واحد بالآخر. وأيضاً، لو أوجب العلم معلومه لاستُغني عن القدرة في[١] إيجاد الفعل، وذلك يبطل الفرق بين الصحيح والزمن والقوي والضعيف، وكان يلزم إذا أراد الواحد أن يوجد أفعالاً أن يختار العلم بها فتوجد[٢]، وكان يجب لو اختار غيره العلم بأنها لا توجد أن لا توجد، إذ ليس أحد العلمين[٣] بأن يوجب معلومه أولى من الآخر، فكان يؤدي ذلك إلى اجتماع النقيضين[٤] أو إلى اجتماع الضدين. وقد أكثر في كتاب التصفح من إبطال القول بأن العلم موجب معلومه، والذي ذكرناه هو أظهرُ ذلك.

فإن احتجوا فقالوا[٥]: ما علم تعالى أنه[٦] يقع لا يجوز أن لا يقع، فعلمنا أن علمه يوجب وقوعه، قيل لهم: ما تعنون بقولكم: إنه لا يجوز أن لا يقع؟ فإن قالوا[٧]: معناه أنه لا يصح ولا يمكن أن لا يقع، قيل لهم: هذا موضع الخلاف، وإن قالوا: معناه أنا لا نشك في أنه يقع، قيل لهم: إن معنى قولكم هذا[٨] أنه في نفسه مما يقع، وأنتم وقفتم على ذلك، فكأنكم[٩] قلتم: الدلالة على أن العلم يوجب وقوعه هو أنا نعلم أنه يقع، فيقال لكم: ولم إذا[١٠] علمتم ذلك كان العلم موجباً لوقوعه؟ وما أنكرتم[١١] أنه إنما[١٢] يقع لأنه في نفسه مما يقع، لا لأجل العلم، وإنما العلم موقوف[١٣] على وقوعه تبيُّنٌ له، كما أن المرآة وصلة إلى رؤية الوجه أسمر، ولا يجوز أن يكون أسمر لأن المرآة علة موجبة[١٤] لكونه أسمر، ولا رؤيتنا له كذلك موجبة لسمرته، بل إنما رأيناه أسمر، وأرته المرآة أسمر، لأنه في نفسه كذلك.

وأما الثاني، وهو أن القدرة على ما علم أنه لا يكون هو قدرة على قلب

---

١. في: ب على ٢. فتوجد: ا موجد ٣. العلمين: ب العالمين ٤. النقيضين: ا المعصين
٥. فقالوا: ب فقال ٦. تعالى أنه: ا انه تعالى ٧. قالوا: ا ب قال ٨. هذا: ب لهذا
٩. فكأنكم: ا وكانكم ١٠. لم إذا: ا لماذا ١١. أنكرتم: ا لذكرتم
١٢. إنما: ا لا ١٣. موقوف: ب وقوف ١٤. موجبة: ا موجباً

علمه عن حقيقته فإنه يمكن بيانه بوجهين، أحدهما أن يقال: لو وُجد ما علم العالم أنه لا يوجد لم يخلُ إما أن يكون عالماً بأنه لا يوجد أو يكون عالماً بأنه يوجد، فإن كان عالماً بأنه لا يوجد كما كان من قبل كان علمه متعلقاً بالشيء على خلاف ما هو به، وإن كان عالماً بأنه يوجد انقلب علمه، وكلا[١] القسمين محال، فما أدى إليه يكون محالاً. والجواب أن[٢] يقال لهم: لو وجد ما علم تعالى لم يزل أنه لا يوجد لكان تعالى عالماً لم يزل بأنه يوجد، وليس ذلك بانقلاب لعلمه بأنه لا يوجد، بل هو حصول علم بدلاً عن علم يَتْـبَعه معلومه، لأنكم فرضتم وجود المعلوم بدلاً عن عدمه، فيلزمه[٣] أن يتعبه من العلم خلاف ما يتبع المعلوم الآخر، وهو العدم، لأن المتبوع، إذا فُرض على خلاف[٤] ما هو عليه؛ فإن التابع له [يجب] أن يتبعه في فرضه، فيصير على خلاف ما يتبع[٥] المتبوع الأول. ألا ترى أنه لو قيل: إن فرعون المستحق للذم على كفره لو آمن ولم يكن عاصياً أكان يستحق الذم؟ فمن جوابنا: لا، بل كان يستحق المدح، ولا يكون ذلك انقلاباً[٦] للذم مدحاً؟ فكذلك هذا في العلم مع المعلوم، لأن المعلوم أصل له والعلم تابع، فمتى فرض على خلافه وتبعه العلم لم يكن ذلك انقلاباً للعلم. يبين هذا أنا لم نقل: إنه لو آمن فرعون لكان تعالى عالماً لم يزل بأنه لا يؤمن، فإذا آمن صار علمه بأنه لا يؤمن علماً بأنه يؤمن، فنكون قد حكمنا[٧] بانقلاب العلم، كما أنا[٨] لم نقل: إنه، لو آمن فاستحق المدح بدلاً عن الذم، إنه انقلب الذم مدحاً، لأن حقيقة انقلاب الشيء هو أن تصير حقيقته[٩] حقيقة أخرى؛ فأما إن حصل شيء بدلاً عن شيء آخر لم يكن ذلك انقلاباً للأول.

فإن قالوا: إنا نسمي هذا انقلاباً، قيل لهم: ونحن نقول بمعناه ولا تضرّنا تسميتكم الفاسدة. فإن قالوا: فحصول العلم الثاني بدلاً عن العلم الأول هو

---

١. كلا: ا ب كلي ٢. أن: سقط في ب ٣. فيلزمه: ا فلزمنا
٤. خلاف: سقط في ا ٥. يتبع: ا ب يتبعه ٦. انقلاباً: ب انقالاً
٧. حكمنا: ا احكمنا ٨. أنا: ب لم نا ٩. حقيقته: ب حقيقة

محال، قيل لهم: إنه متى فرض خلاف معلومه كان المحال هو ألا يثبت العلم الثاني تابعاً لمعلومه، بل يثبت العلم الأول؛ فأما حصول العلم الثاني، وقد حصل معلومه، فليس بمحال.

والوجه الثاني أن يقال: لو وجد ما علم تعالى أنه لا يوجد لم يخل علمه بأنه لا يوجد إما أن يكون علماً بأنه لا يوجد، فيكون قد تعلق بالمعلوم على خلاف ما هو به[١]، أو يكون علماً بأنه يوجد فيكون قد انقلب؛ وكلا[٢] الأمرين محال، فالقدرة على ذلك تؤدي إلى أحدهما فكان محالاً، والجواب: إنكم أخللتم بقسم آخر وهو قولنا، وذلك لأنه متى فرض وجود ما علم أنه لا يوجد فإنه يكون عنده تعالى علم بأنه يوجد ولا يكون عنده علم بأنه لا يوجد، وقد بيّنّا في الجواب الأول أن ذلك هو الواجب فيما يتبع غيره وأنه متى فرض ذلك الغير على خلاف ما هو به فإن ما يتبعه يصير مفروضاً على خلاف ما كان عليه تبعاً لما صار عليه متبوعه. وكما يلزم[٣] ذلك في العالم مع المعلوم كذلك يلزم في العلم مع معلومه خصوصاً على قولنا، فإن عندنا العلم بالشيء ليس[٤] إلا كون العالم عالماً به على ما تقدم. ألا ترى أنا لو فرضنا السواد اعتماداً للزمه أن يكون مولّداً للهويّ، ولو فرضنا المطيع عاصياً لزمه استحقاق الذم والعقاب؛ ولو فرضنا العاصي مطيعاً لزمه استحقاق المدح والثواب، وكل ذلك ليس بقلب للمدح والذم ولا للثواب والعقاب، بل يكون إثبات الذم بدلاً عن[٥] المدح وإثبات الثواب بدلاً عن[٥] العقاب، ولو قال قائل: كيف علم الله تعالى هذه البسرة[٦] الحمراء لم يزل؟ لقلنا: كان يعلم أنها[٧] ستكون حمراء، فإن قيل: لو كانت صفراء؟ لقلنا: كان يعلم لم يزل أنها ستكون صفراء، لأنه يستحيل أن تكون صفراء ولا يعلمها تعالى صفراء.

---

١. به: ا عليه به ٢. وكلا: ا ب وكلي ٣. يلزم: ا لزم
٤. ليس: ب هو ٥. عن: ب من ٦. هذه البسرة: ب هذا البشرة
٧. أنها: سقط في ب

فإن قالوا: إنا نفرض[١] كونه تعالى عالماً بأن الشيء لا يوجد ونفرض مع ذلك وجوده، فلا يمكنكم، والحال هذه، أن تقولوا: إنه يكون عالماً بأنه يوجد، قيل لهم: فكأنكم بفرضكم هذا منعتم من أن يتبع التابع متبوعه، وقد أحلتم في ذلك لما تقدم من أنه لا يمكن فرض الشيء حاصلاً وفرض ما يتبعه غير حاصل، كما بيناه في فرض السواد اعتماداً أو فرض العاصي مطيعاً والمطيع عاصياً. يبين هذا أنكم متى[٢] فرضتموه عالماً بأن الشيء لا يوجد اقتضى ذلك كونه مما لا يوجد، فإذا فرضتم مع ذلك أنه يوجد فكأنكم فرضتم أنه يوجد ولا يوجد. فإن قيل: يلزمكم ذلك، قيل لهم: إنما كان يلزمنا لو قلنا: إنه متى فرض وجوده صح أن يكون عالماً بأنه لا يوجد، فأما[٣] إذا قلنا: بل يكون عالماً بأنه يوجد لم يلزمنا ما قلتم.

فإن قالوا: لو قدر العبد على إيجاد ما علم الله تعالى أنه لا يوجده لكان قادراً على جعل القديم عالماً بأنه يوجده، لأنكم قلتم: لو أوجده لكان تعالى عالماً بأنه يوجده، قيل لهم: إنما كان يلزمنا ما قلتم لو[٤] قلنا: إنه إذا أوجده صار تعالى عالماً بأنه سيوجده، فأما إذا قلنا: إنه تعالى يكون عالماً لم يزل بأنه سيوجده، لم يلزمنا[٥] ما قلتم. يبين ذلك أنا لا نقول: إن وجود الشيء يقتضي كونه تعالى عالماً بأنه وجد، وإنما المقتضي لذلك عندنا هو ذاته، والمعلوم[٦] متعلق علمه، فهو بمنزلة الشرط، والحكم لا يضاف إلى الشرط، وإنما يضاف إلى المقتضي.

فإن قالوا: قولكم: لو أوجد العبد خلاف ما علم الله تعالى لكان عالماً لم يزل بأنه يوجده بدلاً من كونه عالماً بأنه لا يوجده، هو[٧] إثبات للبدل عن الماضي، وهو محال عندكم، قيل لهم: إنما كان[٨] إثباتاً للبدل عن الماضي لو قلنا:

---

١. نفرض: ب فرض ٢. متى: سقط في ب ٣. فأما: ب فانا
٤. لو: ب فلو ٥. يلزمنا: ب يلزم ٦. والمعلوم: ب فالمعلوم
٧. هو: ا وهو ٨. كان: ا يكون

إنه تعالى يكون عالماً بأنه لا يوجده إلى وقت إيجاده، ثم إذا أوجده كان تعالى عالماً لم يزل بأنه يوجده[1]، فأما إذا قلنا: إنه متى أوجده فإنه لا يكون تعالى عالماً لم يزل بأنه لا يوجده،[2] وإنما يكون تعالى عالماً لم يزل بأنه يوجده، فهذا ليس بإثبات للبدل عن الماضي، وهو ليس بمحال، بل خلافه هو المحال على ما بيناه، فإن سميتم هذا المعنى الصحيح بدلاً عن[3] الماضي لم يضرنا ذلك، وقلنا: إن ذلك ليس بمستحيل، وإنما المستحيل هو القسم الأول.

قال الشيخ أبو الحسين رحمه الله: وهذا الذي نصرناه هو جواب شيوخنا البغداديين، وإن لم يسندوه بما[4] نصرناه، فأما قاضي القضاة فإنه كان يختار في جواب هذا السؤال[5] جواب الشيخ أبي علي رحمه الله، وهو أنه لو قدّر وجود ما علم[6] الله تعالى بأنه لا يوجد[7] لكان خطأ أن يقال: إنه كان يعلم بأنه لا يوجد، وخطأ أن يقال: كان يعلم أنه يوجد، فنمتنع من كلا[8] الجانبين لفسادهما، وإذا امتنعنا من ذلك لم يلزمنا أن تكون القدرة على خلاف ما علمه قدرة على محال. قال الشيخ أبو الحسين: وللخصم أن يقول: أيخلو[9] سبحانه لو آمن فرعون من كونه عالماً بأنه يكفر أو كونه غير عالم بذلك؟ فإن قالوا: لا يخلو من ذلك ويكون عالماً بأنه يكفر، قيل لهم: فقد قلتم: إنّ علمه تعلق بالشيء لا على ما هو به، وإذا صح ذلك فلمَ خطّأتم[10] الجواب به؟ وإن قالوا: يخلو من كونه عالماً بكفره وكونه عالماً بإيمانه، قيل لهم: فقد قلتم: إن الله تعالى يخفى عليه بعض الأمور، وهو[11] مستحيل، وليس من قولكم، وإن قالوا: لو آمن فرعون لكان خطأ أن يقال: يخلو من العلم بكفره وإيمانه، وخطأ أن يقال: لا يخلو من العلم بذلك، قيل لهم: فهذا أشد استحالة مما هربتم منه،

١. يوجده: ا لا يوجده ٢. فأما إذا قلنا . . . لا يوجده: سقطت الجملة في ا
٣. عن: ب من ٤. بما: ا لا ٥. في جواب هذا السؤال: سقط في ا
٦. علم: ب يعلم ٧. يوجد: ب يوجده ٨. كلا: ا ب كلي
٩. أيخلو: ا لا يخلو ١٠. فلم خطأتم: ب قلتم يخطأ ثم... ١١. وهو: ا وهي

لأن استحالة هذا معلومة باضطرار، وما هربتم منه معلوم فساده باستدلال، وإذا كان هذا المحال لازماً على وجود ما علم تعالى أنه لا يوجد وجب كون ذلك محالاً وتعلق القدرة به محالاً.

ويقال لهم: إنكم ألزمتمونا[١] على جوابنا إثبات البدل عن الماضي؛ وعلى ما ذكرتم هو ألزم، لأنكم[٢] متى قلتم: لو آمن فرعون لم يكن تعالى عالماً لم يزل بأنه يكفر ولا غير عالم بذلك، مع أنكم فرضتموه عالماً بأنه يكفر. وهذا هو إثبات البدل عن الماضي، لأنه بعد كونه عالماً بأنه يكفر يخلو عندكم من كونه عالماً بذلك وكونه غير عالم به.

فأما الشيخ أبو هاشم فإنه يقول: إن قول القائل: لو وجد ما علم الله تعالى أنه لا يوجد لكان عالماً بأنه لا يوجد أو يكون عالماً بأنه يوجد، هو تعليق للمحال بالجائز، فالجائز[٣] هو وجود ذلك الشيء، والمحال هو كونه عالماً بأنه لا يوجد أو كونه عالماً بأنه يوجد. وللخصم أن يقول: أيتعلق هذا المحال بهذا الجائز أو لا[٤] يتعلق به؟ إن قلت: لا يتعلق به، فبيّنه حتى يمتنع على الخصم تعليقه به، وبطل قولك: إن[٥] ذلك تعليق للمحال بالجائز، وإن كان يتعلق به لم يصح أن يكون أحدهما جائزاً[٦] والآخر محالاً؛ لأن ما يتعلق به المحال لا يكون جائزاً؛ وإذا أقررت أن أحدهما مستحيل لزمك أن يكون الآخر مستحيلاً.

وأما ما قاله أبو علي الأسواري: إن الجمع بين الوصفين له محال، وهو أن يقال: يقدر على إيجاد ما علم أنه لا يوجده، ويصح إفراد كل واحد من الوصفين عن الآخر، فيقال: يقدر على أنه يوجد كذا، مفرداً[٧] عن الوصف، ويقال: يعلم أنه[٨] لا يوجد، مفرداً عن الوصف الأول، فإنه يقال له: أيستحيل أن تجتمع له تعالى فائدتا هذين الوصفين، فلذلك استحال الجمع بين الوصفين

---

١. ألزمتمونا: ا الزمتونا ٢. لأنكم: ا ولانكم ٣. فالجائز: سقط في ب
٤. أو لا: ا ولا ٥. قولك إن: ب قول كان ٦. جائزًا: ا جائز
٧. مفردًا: ا معرا ٨. ويقال يعلم أنه: ا وقال انه

أو لا يستحيل أن تجتمع له فائدتاهما[١]؟ فإن قال بالأول قيل له: فينبغي أن لا يصح وصفه بالوصفين وإن انفرد أحدهما عن الآخر، لأن ما يستحيل ثبوته في نفسه لا يحسن الخبر عن ثبوته في الأحوال كلها، وإن قال بالثاني قيل له: فلماذا لا يصح وصفه بالأمرين على الاجتماع كما يصح ذلك إذا انفرد أحدهما عن الآخر؟ ويدل من جهة السمع على صحة قولنا قوله تعالى[٢] ﴿بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ (٧٥ القيامة ٤)﴾ فوصف نفسه تعالى بأنه قادر على ذلك مع علمه بأنه لا يفعله، وقوله تعالى ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا (٣٢ السجدة ١٣)﴾ مع علمه بأنه لا يؤتيها هداها، ومن لا يقدر على الشيء لا يقول: لو شئت فعلت.

تم الباب[٣]، والحمد لله وصلواته على محمد وآله

١. فائدتاهما: ا فائدتيها ٢. قوله تعالى: سقط في ا ٣. الباب: ب الكتاب

فهرس أسماء الرجال والنساء والأعلام

فهرس اسماء الفرق والطوائف والجماعات

فهرست أسماء الكتب والرسائل

فهرس أسماء البلدان والأماكن

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

and third type have regularly been noted regardless of whether they were adopted in the text or not. Some marginal notes unfortunately appear to have been cut off, perhaps in rebinding of the manuscripts. Grammatical mistakes in the manuscripts have been sometimes, but not regularly, corrected. Quite a few of them are likely to go back to the author. All such emendations have been noted.

References in the annotation to the text are to the following editions:

ʿAbd al-Jabbār, *al-Mughnī fī abwāb al-tawḥīd wa l-ʿadl*, Cairo 1960–65,
Ibn Durayd, *Jamharat al-lugha*, Hyderabad 1344–51/[1925–32],
Al-Shahrastānī, *al-Milal wa l-niḥal*, ed. W. Cureton, London 1846.

ACKNOWLEDGEMENTS

The editors would like to thank the Dār al-Kutub, Cairo, for graciously providing copies of their microfilms of Ibn al-Malāḥimī's *Muʿtamad*. We also wish to express our gratitude to Qāḍī Ismāʿīl al-Akwaʿ, Director of the Department of Antiquities and Libraries of the Yemen Arab Republic, for his kind assistance, and Qāḍī ʿAlī Simān, Minister of Awqāf of the Yemen Arab Republic, for graciously giving access to the Library of the Great Mosque for the completion of the edition from the original manuscripts. We are also obliged to Professor Riḍwān al-Sayyid, Beirut, for the interest he took early in our project and his kind offer, in 1979, to publish the edition. Circumstances in Beirut have prevented the publication there. We wish to thank al-Hoda Press for undertaking the publication in London.

In agreement with the scribal practice at the time, diacritical dots are sparsely used in the manuscripts. Letters by nature unpointed are often provided with a *muhmal* sign. Faulty reading of undotted words by the scribe could lead to his adding erroneous diacritical marks. In most such cases the corrected reading has been adopted in the edition without note of the reading of the manuscript. The spelling peculiarities of the time, now obsolete, have regularly been modernized. They include in particular obsolete choice of seats for *hamza*, *scriptio defectiva* for *alif*, and the use of final ى for final ا or vice versa. Examples are:

edition	manuscript
مسألة	مسله
لأن	لن
تعالى	تعلى
أبو القاسم	ابو القسم
الثلاثة	الثلثه
رئي	رؤى
هؤلاء	هاولا
كذا	كذى

Final *yā'* is frequently, but not always, retained in words ending in *kasra* with nunation such as:

edition	manuscript
صافٍ	صافى
معانٍ	معانى

Corrections of this type of spelling have been noted in the edition.

Marginal notes in the manuscripts are marked with the conventional signs صح for a correction from the master copy, خ for a variant from another copy, and ظ for a conjectural emendation. In the edition corrections of the first type have usually been incorporated into the text without a note, while variants and conjectural emendations of the second

folios and has 17 lines to the page; it is incomplete at the end. MS. 214 is written by a different hand and contains 146 folios with 21 to 24 lines per page. According to the title page, it is the third part of the book and was also written for the library of al-Manṣūr. This description would seem to imply that the whole second part is missing in addition to the end of the first part. However, neither the sequence of subjects nor a comparison with the contents of the *Fā'iq*, which is a greatly abridged version of the *Mu'tamad*,[40] indicates such a major gap between the two manuscripts. It is thus more likely that MS. 213 contained parts one and two, though the sectional heading for part two has been omitted. At the end of MS. 214, the scribe promises the continuation in the third volume (*mujallad*), thus confirming that the manuscript was only the second volume. This division probably agrees with the division of the whole work into four volumes mentioned in the biographical note about Ibn al-Malāḥimī. Each volume was perhaps originally divided into two parts. The text of the two manuscripts is indeed of about equal length. MS. 214 is complete; neither the name of the scribe nor the date of completion are mentioned. On the back page the beginning of Abū 'Īsā al-Warrāq's account of the beliefs of the Magians, evidently the beginning of the third volume, is written by the same scribe without a title and then crossed out.

The edition contains a further chapter (*bāb*) of the *Mu'tamad*, on the subject: 'God is capable of what He knows He will not do and of what He has announced that He will not do'. This chapter was found at the end of the manuscripts of the *Fā'iq* of the Great Mosque in Ṣan'ā', nos. 53 and 189 *'ilm al-kalām*.[41] At its beginning Ibn al-Malāḥimī states that among those who hold that God is not capable of doing evil there are some who say that He is incapable of what He knows He will not bring into being. The *Fā'iq* contains a chapter entitled 'that God is to be described as having the capability of evil' in the section on justice (*'adl*). It is thus likely that the chapter is taken from the otherwise lost section of the *Mu'tamad* on justice.

[40] The chapter headings of the *Fā'iq*, however, do not always agree with those of the *Mu'tamad*.

[41] MS. 189 was available to us in a copy of microfilm no. 101, Dār al-Kutub, Cairo. See *Qā'ima*, p. 31.

Kitāb al-Ta'rikh of Ibn Abī Khaythama (d. 279/892).[36] There are brief references to a *risāla* ascribed to Qābūs b. Wushmgīr, to some treatise of the Ḥanafī *kalām* theologian Muḥammad b. 'Īsā Burghūth (d. *ca.* 240/854), and to the *Kitāb al-Adawāt* of the grammarian Abu l-Ḥasan al-Dahhān.[37] More substantial are a few previously unknown quotations of al-Ḥasan b. Mūsā al-Nawbakhtī's *Kitāb al-Ārā' wa l-diyānāt*. Most valuable, however, are the extensive extracts from Abu 'Īsā al-Warrāq's heresiography *Kitāb al-Maqālāt*. Ibn al-Malāḥimī expresses his intention to deal with the doctrine of 'the sects opposed to *tawḥīd* like the dualists, Christians, and Magians' and their refutation more fully than the Mu'tazilī shaykhs had done in their short and medium books. He uses Abū 'Īsā's work, which he calls his *Kitāb fī l-diyānāt*, as his main source. The extant parts of the *Mu'tamad* deal with the materialists (*dahriyya*), Manichaeans, Bardesanians, Marcionites, minor dualist sects and contain the beginning of Abū 'Īsā's account of the Magians.[38]

THE MANUSCRIPTS

The edition of the main part is based on the two unique manuscripts of the Great Mosque of Ṣan'ā', nos. 213 and 214 *'ilm al-kalām*. Copies of the microfilm of the two manuscripts preserved in the Dār al-Kutub in Cairo were available to us.[39] The manuscripts are written on heavy glazed paper, in old *naskhī* handwriting, 24 × 15 cm. According to the title page, MS. 213 contains the first part (*juz'*) of the *Kitāb al-Mu'tamad* and was written for *al-khizāna al-Manṣūriyya al-sa'īda*, i.e. the library of Imam al-Manṣūr bi llāh 'Abd Allāh b. Ḥamza (d. 614/1217). The manuscript contains 245

[36] See on him Ch. Pellat in *E.I.*, 2nd ed., s.v. He was accused of being a Qadarī.

[37] Nothing is known about him.

[38] See W. Madelung, 'Abû 'Īsā al-Warrāq über die Bardesaniten, Marcioniten und Kantäer', in H. R. Roemer and A. Noth (eds.), *Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients: Festschrift für Bertold Spuler zum siebzigsten Geburtstag*, Leiden 1981, pp. 210–24, and M.J. McDermott, 'Abū 'Īsā al-Warrāq on the Dahriyya', in *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, L (1984), pp. 387–402.

[39] See *Qā'ima bi l-makhṭūṭāt al-'Arabiyya al-muṣawwara bi l-mikrūfilm min al-Jumhūriyya al-'Arabiyya al-Yamaniyya*, Cairo 1967, pp. 46 f., microfilm nos. 127 and 128. In microfilm 127 folios 165v and 166r are missing, and in both microfilms some of the inner margins are not legible. These gaps could be closed by recourse to the original manuscripts in Ṣan'ā'.

While the *Taṣaffuḥ al-adilla* was Ibn al-Malāḥimī's main source and model, he quotes also many other, mostly lost, works, some of them directly, and others indirectly through the *Taṣaffuḥ*. Of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī's other books and treatises, he cites the *Kitāb al-Ghurar*, the *Sharḥ al-'Umad*, a commentary on Qāḍī 'Abd al-Jabbār's *Kitāb al-'Umad*, and a *Mas'ala fī ta'līq al-dalīl bi l-madlūl* dictated by Abu l-Ḥusayn. There are numerous quotations from works of Qāḍī 'Abd al-Jabbār, especially his *Kitāb al-Mughnī*, for which Ibn al-Malāḥimī may have had a different recension than the one published, the *Kitāb al-Muḥīṭ bi l-taklīf* and also a *Sharḥ al-Muḥīṭ* and a *Ta'līq al-Muḥīṭ*, both titles referring perhaps to the same commentary on the *Muḥīṭ bi l-taklīf*, the *Kitāb al-dawā'ī wa l-ṣawārif*, and a *Sharḥ al-jumal wa l-'uqūd*. Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī also mentions opinions of Qāḍī 'Abd al-Jabbār which he had heard in his lessons (*dars*). Ibn al-Malāḥimī cites an otherwise unknown *Kitāb al-Taḥrīr* of 'Abd al-Jabbār's disciple Ibn Mattawayh. Mainly traditions are quoted from the *Jawābāt (masā'il) al-Tustariyyīn* of the Mu'tazilī 'Abd Allāh b. al-'Abbās al-Rāmahurmuzī, a wealthy and influential disciple of Abū 'Alī al-Jubbā'ī (d. 303/915),[32] the *Kitāb man qāla bi l-'adl min al-muḥaddithīn* by a certain Ibn Abī Ḥayya who is probably to be identified with the traditionist Abu l-Qāsim 'Abd al-Wahhāb b. 'Īsā b. 'Abd al-Wahhāb b. Abī Ḥayya, called Warrāq al-Jāḥiẓ (d. 319/931),[33] from the Qur'ān commentaries of the Baṣran traditionist al-'Abbās b. Yazīd al-Baḥrānī, Qāḍī of Hamadhān (d. 258/872),[34] and al-Walīd b. Abān al-Iṣfahānī (d. 310/922),[35] and from the

[32] *Faḍl al-i'tizāl*, p. 312; Ibn al-Murtaḍā, pp. 98 f.

[33] Al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Ta'rīkh Baghdād*, Cairo 1931, XI, 28 f. The identification suggests itself since the Ibn Abī Ḥayya quoted by Ibn al-Malāḥimī transmits from Muḥammad b. Shujā' al-Thaljī, the well-known Ḥanafī jurist (d. 266/880), and the biography of 'Abd al-Wahhāb b. Abī Ḥayya describes him as a transmitter from al-Thaljī. Al-Dāraquṭnī, who transmitted from Ibn Abī Ḥayya, describes him as trustworthy. Like al-Thaljī, however, he practised *waqf* in respect to the Qur'ān, i.e. he refused to affirm its uncreated nature. The title of his book seems to indicate that he also supported the Mu'tazilī doctrine of *'adl*, human free will, in contrast to al-Thaljī.

[34] *Ta'rīkh Baghdād*, XII, 142 f.; Abū Nu'aym al-Iṣbahānī, *Dhikr akhbār Iṣbahān*, ed. S. Dedering, Leiden 1931–4, II, 140; al-Dhahabī, *Tadhkirat al-ḥuffāẓ*, Hydarabad 1332–3 H., II, 78; Ibn Ḥajar, *Tahdhīb al-tahdhīb*, Hydarabad 1325–7 H., V, 134 f.

[35] *Akhbār Iṣbahān*, II, 334 f.; *Tadhkirat al-ḥuffāẓ*, III, 6 f.

on whether the divine attributes of hearing, seeing, and perceiving were separate from knowledge. It is to be noted that in the latter question Ibn al-Malāḥimī sided with the Bahshamiyya who affirmed the presence of an independent attribute of perceiving in God.[29] Abu l-Ḥusayn also admitted, against the common doctrine of the Mu'tazila, the reality of miracles of saints and took a non-committal attitude towards the theory of atomism affirmed by Mu'tazilī and Ash'arī theologians alike.[30] With regard to the acts of man he held that they necessarily occurred in accordance with their motives (*dā'ī*). As Fakhr al-Dīn al-Rāzī pointed out, this view in effect undermined the Mu'tazilī doctrine of human free will.[31] Some of these points are treated or touched in Ibn al-Malāḥimī's discussions in the *Mu'tamad*. A more thorough investigation of the views of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī and Ibn al-Malāḥimī will best be delayed until the publication of the latter's *Kitāb al-Fā'iq*.

In his preface Ibn al-Malāḥimī states his intention of condensing, completing, and updating Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī's largest *kalām* work, the *Kitāb Taṣaffuḥ al-adilla*, in which he critically scrutinized (*taṣaffaḥa*) the arguments of the Mu'tazilī scholars as much as those of their opponents. In his endeavour to make his book comprehensive, Abu l-Ḥusayn had included many weak proofs and obvious points which could be omitted without detriment to the substance. Ibn al-Malāḥimī would also introduce some new arguments of his own and point out the matters on which he disagreed with Abu l-Ḥusayn, though these were, he stresses, few. Abu l-Ḥusayn had died while he was writing the section on the denial of the vision of God by the faithful in paradise. Ibn al-Malāḥimī promises to complete his own book in Abu l-Ḥusayn's spirit, following his method in the completed part. The extant part of the *Mu'tamad*, however, does not continue much beyond the end of the *Taṣaffuḥ al-adilla*.

[29] See the discussion of Taqī al-Dīn in Elshahed, pp. 50, 97. Mītham al-Baḥrānī describes Abu l-Ḥusayn's opinion as agreeing with that of Abu l-Qāsim al-Balkhī al-Ka'bī, head of the Baghdādī school of the Mu'tazila, in reducing these attributes to knowledge (*Qawā'id al-marām* pp. 90, 95).

[30] See also the lists of distinctive points of the doctrine of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī given by al-Shahrastānī, *al-Milal wa l-niḥal*, ed. W. Cureton, London 1842, p. 59, and al-Rāzī, *I'tiqādāt*, p. 45.

[31] See Gimaret, *Théorie*, pp. 35, 59–60, 124–6.

about this school of Imāmī theology based on Abu l-Ḥusayn's doctrine and the future of Imāmī *kalām* belonged to the school of al-Ṭūsī. It was among the Zaydīs in the Yemen that Ibn al-Malāḥimī's works proved most successful and have survived until the present.[28] The theological works of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī, if they ever reached the Yemen, were apparently soon lost. His doctrine was studied primarily through Ibn al-Malāḥimī's *Mu'tamad* and *Fā'iq*.

Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī's doctrine is known to have been influenced to some extent by the concepts of the Muslim philosophers. He deviated from the teaching of the Bahāshima or Bahshamiyya, the school of Abū Hāshim al-Jubbā'ī represented by his teacher Qāḍī 'Abd al-Jabbār (d. 415/1024) in a number of points. Among these were his denial of their theory of states (*aḥwāl*) in respect to the divine attributes and of their thesis that the non-existent (*ma'dūm*) is a thing (*shay'*), his reduction of the divine attribute of willing to that of knowing, and his abstention from judgement

father) concerning the status of someone upholding the Bahshamī doctrine that the non-existent (*ma'dūm*) is a real (*ḥaqq, thābit*) thing. Najm al-Dīn rejects this doctrine but does not charge the holder of it with unbelief (*kufr*) or grave sin (*fusūq*) (fol. 99–100). This *fatwā* is countered in another one by Sharaf al-Dīn al-Ḥusayn who insists that the doctrine constitutes unbelief and that its holder must not be given alms (*zakāt*) (fol. 100 104). He claims support for his position in the books of Shaykh al-Mufīd, Shaykh al-Ṭūsī (referring to his apparently lost *Riyāḍat [al-'uqūl]*, see Āghā Buzurg, *al-Dharī'a*, XI, 340), Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī, and Maḥmūd al-Khuwārazmī (Ibn al-Malāḥimī). Shihāb al-Dīn b. al-'Awdī backed the doctrines of the school of Abu l-Ḥusayn in a versified theological treatise (fol. 113–19). Thus he rejects the view of the (Bahshamī) Mu'tazila that existence (*wujūd*) is additional to essence and the view of the *faylasūf* that it is additional to essence in everything but God and upholds the position of 'al-Basrawī' (thus for metrical reasons, meaning Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī) that existence is nothing but essence in everything (fol. 115a). There are two short creeds by Sharaf al-Dīn (fol. 105–107) and his son Aḥmad (fol. 120–121) also based on Abu l-Ḥusayn's doctrine. Both reduce God's attributes of perceiving, seeing, and hearing to His attribute of knowing. This agrees with the position of al-Mufīd and Abu l-Ḥusayn, but not of Shaykh al-Ṭūsī and Ibn al-Malāḥimī.

[28] Among the published works reflecting the influence of the school of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī and Ibn al-Malāḥimī on the Yemenite Zaydīs may be mentioned the *Kitāb al-Asās li-'aqā'id al-akyās* of Imam al-Manṣūr bi llāh al-Qāsim b. Muḥammad (d. 1029/1620). The author refers to the school of Ibn al-Malāḥimī as al-Malāḥimiyya (ed. N. Nādir, Beirut 1980, pp. 69, 128, 140, and 189). He does not name Ibn al-Malāḥimī anywhere, but frequently mentions the doctrine of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī.

non-existent (*al-ma'dūm*) is a thing.[23] In the time of Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (d. 672/1266), who founded a new school of Imāmī *kalām* closely based on the philosophy of Ibn Sīnā, the impact of Abu l-Ḥusayn's and Ibn al-Malāḥimī's teaching is fully apparent. In his commentary *Kashf al-murād* on al-Ṭūsī's *Tajrīd al-i'tiqād*, the 'Allāma al-Ḥillī (d. 726/1325) acknowledges in many points of detail that al-Ṭūsī is following the opinions of Abu l-Ḥusayn. He refers to Ibn al-Malaḥimī as Maḥmūd al-Khuwārazmī.[24] Al-Ṭūsī's contemporary Raḍī al-Dīn Ibn Ṭāwūs (d. 664/1266) in his *al-Ṭarā'if fī ma'rifat madhāhib al-Ṭawā'if* refers to Ibn al-Malāḥimī describing him as one of the greatest scholars of the Mu'tazila and shaykhs of the four Sunnī schools.[25] Ibn Ṭāwūs was, however, an opponent of *kalām* theology and quotes him only for polemical purposes. A few opinions of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī, Ibn al-Malāḥimī, and Taqī al-Dīn are mentioned, and usually backed, by Kamāl al-Dīn Mītham b. 'Alī al-Baḥrānī (d. 699/1300), a student of al-Ṭūsī, in his *Qawā'id al-marām fī 'ilm al-kalām*.[26] There is evidence of a family of Imāmī scholars active in al-Ḥilla in the first half of the 8th/14th century who espoused the theology of Abu l-Ḥusayn and Ibn al-Malāḥimī while sharply denouncing the doctrine of the school of Abū Hāshim and also rejecting the philosophical *kalām* of Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī's school. They were Sharaf al-Dīn Abū 'Abd Allāh al-Ḥusayn b. Abi l-Qāsim b. Muḥammad al-'Awdī al-Asadī al-Ḥillī, Shihāb al-Dīn Ismā'īl b. al-'Awdī, and Sharaf al-Dīn's son Aḥmad who was still writing in Dhu l-Ḥijja 742/June 1342.[27] Nothing further is known

[23] Bodleian Library, MS Arab f. 64, fol. 103a: Maḥmūd al-Khuwārazmī al-Ḥimmaṣī. Al-Khuwārazmī is evidently a faulty addition induced by contamination with the name Maḥmūd al-Khuwārazmī *ṣāḥib al-Fā'iq* mentioned shortly afterwards. On the manuscript see further below, n. 27.

[24] Al-Ḥillī, *Kashf al murād fī sharḥ tajrīd al-i'tiqād*, Qumm s.d., p. 247.

[25] Ibn Ṭāwūs, *al-Ṭarā'if*, Qumm 1400 h., pp. 104 f., 313, 355.

[26] Qumm 1398 h. Quotations of Abu l-Ḥusayn occur throughout the book. Ibn al-Malāḥimī is mentioned as Maḥmūd al-Khuwārazmī on p. 147, and Taqī al-Dīn is referred to as al-'Ajālī on p. 82.

[27] The evidence is contained in MS Arab f. 64 of the Bodleian Library. The manuscript was written by Aḥmad b. al-Ḥusayn b. al-'Awdī for his personal use and includes several texts showing the theological position of the family. There is a *fatwā* of al-Shaykh Najm al-Dīn Abu l-Qāsim Ja'far b. Sa'īd (i.e., al-Muḥaqqiq al-Ḥillī [d. 676/1277], who is here, as occasionally elsewhere, called b. Sa'īd after an ancestor, rather than b. al-Ḥasan after his

l-Wafā', he studied *kalām* under Sirāj al-Dīn Yūsuf b. Abī Bakr al-Sakkākī al-Khuwārazmī (555–626/1160–1229), the well-known rhetorician and author of the *Miftāḥ al-'ulūm*. Al-Sakkākī thus was probably also a transmitter of the school doctrine of Abu l-Ḥusayn and Ibn al-Malāḥimī although he does not seem to have written on *kalām*. The biographical sources do not mention his teacher in theology, who may well have been an immediate disciple of Ibn al-Malāḥimī.

Ibn al-Murtaḍā is entirely silent about this later Sunnī Mu'tazilism after Ibn al-Malāḥimī. He states, however, that besides Fakhr al-Dīn al-Rāzī most later Imāmī theologians and the Zaydī Imam al-Mu'ayyad Yaḥyā b. Ḥamza (d. 747/1346) followed the doctrine of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī and Ibn al-Malāḥimī. The influence of their school doctrine on Imāmī theology can be traced back to Sadīd al-Dīn Maḥmūd b. 'Alī b. al-Ḥasan al-Ḥimmaṣī al-Rāzī (d. after 600/1204). In his major *kalām* work *al-Murshid ila l-tawḥid* (completed in 581/1185), Sadīd al-Dīn is known to have relied on the *Kitāb al-Ghurar* of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī.[21] He in turn is quoted in an incomplete Imāmī *kalām* compendium, extant in a manuscript in Paris, in which indirect traces of Abu l-Ḥusayn's teaching are notable,[22] and is mentioned in a manuscript of the Bodleian Library as an outspoken opponent of the doctrine of Abū Hāshim al-Jubbā'ī that the

Taqī al-Milla wa l-Dīn al-'Ajālī (*Īthār*, p. 111, *Tarjīḥ*, pp. 88, 110–11) and refers to his *al-Kāmil fi l-istiqṣā'* (*Tarjīḥ*, p. 111). Ibn al-Wazīr also quotes Ibn al-Malāḥimī's *K. al-Fā'iq* (*Īthār*, pp. 105, 273–4).

[21] Āghā Buzurg al-Ṭihrānī, *al-Dharī'a ilā taṣānīf al-shī'a*, Najaf and Tehran 1355–97/1936–78, XXIII, 151–2. On Sadīd al-Dīn see further Muntajab al-Dīn al-Rāzī, *Fihrist asmā' 'ulamā' as-shī'a*, ed. 'Abd al-'Azīz al-Ṭabāṭabā'ī, Qumm 1404 h., p. 164; 'Abd Allāh Afandī al-Iṣfahānī, *Riyāḍ al-'ulamā'*, ed. al-Sayyid Aḥmad al-Ḥusaynī, Qumm 1401 h., v, 202–3; H. Modarressi Tabataba'i, *An Introduction to Shi'i Law*, London 1984, p. 46. Ḥimmaṣ is said to have been a village near al-Rayy.

[22] MS Paris, Bibl. Nat., Arab. 1252. Sadīd al-Dīn is mentioned as Maḥmūd al-Ḥimmaṣī on fol. 36b and 96a. It is thus evident that the work is considerably later than from the end of the 5th/11th century, the date suggested by G. Vajda ('Le Problème de la Vision de Dieu (*Ru'ya*) d'après quelques auteurs Šī'ites duodécimains', in *Le Shî'isme Imâmite*, ed. T. Fahd, Paris 1970, pp. 34, 46). The author describes the Mu'tazila of the school of Baghdad and the Imāmī *kalām* theologians as denying the reality of the divine attribute of Will (*irāda*) and holding that the motive (*dā'ī*) is sufficient for the act to occur (fol. 18a). This is, however, the view of Abu l-Ḥusayn, not of the Mu'tazila of Baghdad and of the Shaykh al-Mufīd, who followed them. The author presumably adopted it from Sadīd al-Dīn.

is known at present.[13] It is evident from his book that he was a Sunnī.[14] His use of the *nisba* al-Khuwārazmī in referring to Ibn al-Malāḥimī may indicate that he did not write in Khuwārazm. He must have lived in the later 6th/12th or early 7th/13th century since his work is quoted by the Khuwārazmian Ḥanafī jurist Najm al-Dīn al-Ghazmīnī who died in 658/1260. Najm al-Dīn Mukhtār b. Maḥmūd b. Muḥammad al-Zāhidī al-Ghazmīnī, author of a *Risāla al-Nāṣiriyya* in praise of Islam which he presented to the Mongol Berke Khān and of a popular commentary entitled *al-Mujtabā* on al-Qudūrī's legal compendium (*Mukhtaṣar*), was another representative of the school of Abu l-Ḥusayn. Under the same title *al-Mujtabā* he also composed a book on *uṣūl*, theology and legal methodology.[15] This latter work does not seem to be extant,[16] but it is frequently quoted by the pro-Sunnī Zaydī 'Alid Muḥammad b. Ibrāhīm b. 'Alī b. al-Murtaḍā, known as Ibn al-Wazīr (d. 840/1436), in his *Kitāb īthār al-ḥaqq 'ala l-khalq*,[17] and his *Tarjīḥ asālīb al-Qur'ān 'alā asālīb al-Yūnān*.[18] These quotations show al-Ghazmīnī as a consistent champion of the doctrine of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī against the school of Abū Hāshim.[19] He also relates specific doctrines of Ibn al-Malāḥimī.[20] According to Ibn Abi

mentioned by Taqī al-Dīn (pp. 56, 106). See the review of Elshahed's book in *BSOAS* XLVIII (1985), pp. 128–9 (W. Madelung).

[13] Even his proper name is unknown. In the manuscript of his book only his *nisba* is given in addition to the honorary title Tāqī al-Dīn. It is written without dots and can be read as al-Najrānī or al-Baḥrānī. Taqī al-Dīn evidently had a second *nisba* by which he is named elsewhere and which can be read as al-'Ajālī (vocalization uncertain).

[14] See Elshahed, p. 29.

[15] On al-Ghazmīnī see Ibn Abi l-Wafā', *al-Jawāhir al-muḍī'a*, Haydarabad 1332/1914, II :66; al-Laknawī, *al-Fawā'id al-bahiyya*, ed. M. al-Na'sānī, Cairo 1324/1906, pp. 212–13; Brockelmann, *GAL* I 381, Suppl. I 656.

[16] Perhaps a copy may be concealed among the numerous manuscripts of his commentary on al-Qudūrī also entitled *al-Mujtabā*. See the list given by Sezgin, *GAS* I 453.

[17] Published Cairo 1318/1900.

[18] Published Beirut 1404/1984. There are also a few short quotations of al-Ghazmīnī's book in Ibn al-Wazīr's *al-'Awāsim min al-qawāṣim*, ed. Sh. al-Arna'ūṭ, 'Ammān 1985–7.

[19] Ibn al-Wazīr calls him 'one of the supporters of the doctrine of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī' and 'one of the imams of the companions of Shaykh Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī' (*Tarjīḥ*, pp. 19, 94).

[20] *Īthār al-Ḥaqq*, p. 51. *Tarjīḥ*, pp. 43, 87 (*Zakī al-Dīn* read *Rukn al-Dīn*), 89. He quotes Taqī al-Dīn variously calling him Khātimat Ahl al-Uṣūl Taqī al-Umma (al-A'imma) or

al-Dīn al-Rāzī in his debates with Mu'tazilī scholars during his visit to Khuwārazm (*ca.* 560–570/1164–1174). Al-Rāzī became, in any case, well acquainted with the doctrine of Ibn al-Malāḥimī and refers to him, besides Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī, in several of his works calling him Maḥmūd al-Khuwārazmī.[9] According to Ibn al-Murtaḍā, al-Rāzī was indeed palpably influenced by the doctrine of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī and Ibn al-Malāḥimī in the 'subtle (*laṭīf*)' points of theology not touching basic dogma. Al-Rāzī also provides information that in his age there remained of all the schools of the Mu'tazila only two: the school of Abū Hāshim al-Jubbā'ī (d. 321/933) and that of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī.[10]

Ibn al-Malāḥimī must therefore be considered the main representative of the school of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī in the first half of the 6th/12th century. Non-Shī'ī Mu'tazilī theology is known to have prevailed in Khuwārazm at least down to the early 9th/15th century, long after it had disappeared everywhere else in the Muslim world.[11] It is likely that the tradition founded by Ibn al-Malāḥimī played a major role in this tenacious survival, though specific evidence is limited. The next important author representing the school was evidently a certain Taqī al-Dīn whose *Kitāb al-Kāmil fī l-istiqṣā' fī-mā balaghanā min kalām al-qudamā'* is extant in manuscript. Excerpts from this book, an occasionally polemical refutation of various doctrines of the school of Abū Hāshim al-Jubbā'ī on the basis of the teaching of Abu l-Ḥusayn and Ibn al-Malāḥimī, have recently been published and analysed.[12] About the life of the author Taqī al-Dīn nothing

[9] See D. Gimaret, *Théorie de l'acte humain en théologie musulmane*, Paris 1980, pp. 59–60, 135, 144. Al-Shahrastānī, who visited Khuwārazm before the year 510/1116, does not mention Ibn al-Malāḥimī, although he refers to Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī with whose doctrine he was well acquainted.

[10] Al-Rāzī, *I'tiqādāt firaq al-muslimīn wa l-mushrikīn*, ed. A. S. al-Nashshār, Cairo 1938, p. 45.

[11] On Mu'tazilism in Khuwārazm see I. Goldziher, 'Aus der Theologie des Fachr al-dīn al-Rāzī', in *Der Islam*, III (1912), pp. 220 ff.; W. Madelung, 'The Spread of Maturidism and the Turks', in *Actas do IV Congresso de Estudos Árabes e Islâmicos Coimbra–Lisboa 1968*, Leiden 1971, pp. 115–16.

[12] Elsayed Elshahed, *Das Problem der transzendenten sinnlichen Wahrnehmung in der spätmu'tazilitischen Erkenntnistheorie nach der Darstellung des Taqīaddīn an-Naǧrānī*, Berlin 1983. The author of this study has not identified the Rukn al-Dīn al-Khuwārazmī frequently quoted by Taqī al-Dīn with Ibn al-Malāḥimī. The latter's *Mu'tamad* and *Fā'iq* are both

The sources are silent about Ibn al-Malāḥimī's immediate teachers of *kalām*. Ibn al-Malāḥimī himself does not refer to them in his extant books or quote any works belonging to the school of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī except those of the founder. Nothing certain can thus be said about the introduction of the doctrine of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī, who had taught in Baghdad, in Khuwārazm and the impact it may have had there before the time of Ibn al-Malāḥimī. Note may be taken, however, of Yāqūt's remark in his biography of the grammarian, man of letters, and physician Abū Muḍar Maḥmūd b. Jarīr al-Ḍabbī al-Iṣfahānī (d. 507/1114) that the latter introduced and spread Muʿtazilism in Khuwārazm and that al-Zamakhsharī followed his doctrine.[6] As was common, al-Ḍabbī combined skill in medicine with philosophy.[7] His Muʿtazilism may well have been the philosophically tinged doctrine of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī who himself seems to have practised medicine for some time. While Yāqūt's suggestion that al-Ḍabbī was the first to introduce Muʿtazilism in Khuwārazm must be taken with caution,[8] it is possible that he introduced the school doctrine of Abu l-Ḥusayn and taught Ibn al-Malāḥimī among his numerous students in Khuwārazm.

None of the students of Ibn al-Malāḥimī are known by name. Yet some of them may well have been opponents of the Ashʿarī theologian Fakhr

handwriting: *wa-yaqūlu mujarrid hādhā l-kitāb wa-huwa Maḥmūd b. ʿAbd Allāh al-Uṣūlī al-Khuwārazmī qaraʾa ʿalayya hādhā l-kitāb qirāʾata fahm wa-iḥkām al-shaykh al-imām al-jalīl al-ṣāʾin Ṣafī al-aʾimma Abū Saʿīd Junayd b. Muḥammad b.* تاتان *al-Dihistānī wa-wāfaqa l-farāgh min qirāʾatih yawm al-arbaʿāʾ ghurrat Dhi l-Qaʿda sanat arbaʿ wa-thalāthīn wa-khamsimiʾa*. The reading of the book thus was completed on 18 June 1140, sixteen months before Ibn al-Malāḥimī's death. In the extant text, Ibn al-Malāḥimī does not express any opinions of his own. Only once (fol. 22a) he points out that an opinion of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī was inconsistent with another doctrine of his. Abu l-Ḥusayn's *K. al-Muʿtamad* has been edited by M. Hamidullah, Damascus 1965.

[6] Yāqūt, *Irshād*, VII, 145. Al-Andarasbānī (p. 368) and al-Zamakhsharī's nephew (Yāqūt, *Irshād*, VII, 147) mention al-Ḍabbī only as al-Zamakhsharī's teacher of grammar and letters.

[7] See al-Bayhaqī, *Tatimmat Ṣiwān al-ḥikma*, ed. M. Shafīʿ, Lahore 1935, I, 135.

[8] Al-Ḥākim al-Jushamī (d. 494/1101) mentions among the students of Qāḍī ʿAbd al-Jabbār an Abū Muḥammad al-Khuwārazmī who taught, however, in Nishapur. (ʿAbd al-Jabbār, *Faḍl al-iʿtizāl wa-Ṭabaqāt al-Muʿtazila*, ed. Fuʾād Sayyid, Tunis 1974, p. 387.) Among the students of al-Ḥākim al-Jushamī, there is mention of one Aḥmad b. Muḥammad b. Isḥāq al-Khuwārazmī who transmitted from al-Jushamī to al-Zamakhsharī (see W. Madelung, *Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm*, Berlin 1965, p. 187).

al-Zamakhsharī, al-Andarasbānī mentions Ibn al-Malāḥimī twice calling him Rukn al-Dīn Maḥmūd al-Uṣūlī and states that he read Qur'ān exegesis under al-Zamakhsharī while at the same time teaching the latter theology (*uṣūl*).[3] This was, no doubt, in Gurganj (Jurjāniyya), the capital of Khuwārazm where al-Zamakhsharī lived, and at a time when he and Ibn al-Malāḥimī were already renowned scholars in their fields. The biographical note further describes Ibn al-Malāḥimī as 'famous in *kalām*, unique in his age in this discipline' and as the author of numerous works of which the following are mentioned. (1)*Al-Mu'tamad fī uṣūl al-dīn* in four volumes. (2) *Al-Fā'iq fi l-uṣūl*; this book is extant in several manuscripts and was, according to Ibn al-Malāḥimī's note at the end of it, completed in the night of Wednesday, 7 Rabī' II 532 (22 Dec. 1137). (3) A refutation of the philosophers entitled *Tuḥfat al-mutakallimīn fi l-radd 'ala l-falāsifa*. This work is twice cited in the *Qawā'id 'aqā'id āl Muḥammad* of the Zaydī Muḥammad b. al-Ḥasan al-Daylamī writing in 707/1307 in the Yemen.[4] The book thus evidently also reached the Yemen, but it is not known to be extant. In his *Kitāb al-Fā'iq*, Ibn al-Malāḥimī himself mentions, besides his *Kitāb al-Mu'tamad*, two further works of his entitled: (4) *Kitāb al-Ḥudūd*, and (5)*Jawāb al-masā'il al-Iṣfahāniyya*. The incomplete text of another work of Ibn al-Malāḥimī is extant in a manuscript of the Bodleian Library; it is called: (6) *Kitāb al-Tajrīd* in the colophon and contains an abridgement of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī's extant *Kitāb al-Mu'tamad fī uṣūl al-fiqh* on legal methodology. The full title thus may have been *Tajrīd al-Mu'tamad fī uṣūl al-fiqh*.[5]

[3] Pp. 368, 379. The former passage is quoted by Ṭāshkubrīzādah, *Miftāḥ al-Sa'āda*, ed. K. K. Bakrī and A. Abu l-Nūr, Cairo 1968, II, 100. Together with Ibn al-Malāḥimī, al-Andarasbānī mentions al-Imām Abū Manṣūr (p. 379: al-Shaykh Abū Manṣūr *ṣāḥib al-uṣūl*) as learning exegesis from al-Zamakhsharī and teaching him *uṣūl*. This Abū Manṣūr may well be identical with the Shaykh al-Islām Abū Manṣūr Naṣr al-Ḥārithī who is mentioned by al-Zamakhsharī's nephew as one of his uncle's teachers (see Yāqūt, *Irshād al-arīb*, ed. D. S. Margoliouth, London 1907 26, VII, 147). Nothing more is known about this scholar who was evidently also a Mu'tazilī theologian.

[4] Al-Daylamī, *Bayān madhhab al-bāṭiniyya wa-buṭlānih*, ed. R. Strothmann. Istanbul 1937, pp. 33, 79.

[5] Bodleian Library, MS Arab. e. 103. The beginning is missing and there is at least one large gap after fol. 15. The manuscript was completed on 5 Rabī' I 575/10 Aug. 1179 (or possibly 5 Rabī' I 595/5 Jan. 1199) from a copy which bore the following note in the author's

INTRODUCTION

The present edition comprises the extant parts of the *Kitāb al-Mu'tamad fī uṣūl al-dīn* by the Khuwārazmian Mu'tazilī theologian Ibn al-Malāḥimī. About the author, whose full name is given in the manuscripts of his works as Rukn al-Dīn Maḥmūd b. Muḥammad al-Malāḥimī al-Khuwārazmī, not much is known. Ibn al-Murtaḍā (d. 840/1437), the late biographer of the Mu'tazila, briefly mentions him as one of the disciples of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī (d. 436/1044), the founder of the last school of Mu'tazilī theology.[1] This description appears to be based solely on the fact that Ibn al-Malāḥimī followed and defended in most of his teaching the views of Abu l-Ḥusayn. Ibn al-Malāḥimī lived in fact a full century after his 'master' and died in the night of Sunday, 17 Rabī' I 536/19 Oct. 1141. This date is mentioned in a marginal note of a manuscript containing a biography of the well-known Khuwārazmian Mu'tazilī Qur'ān commentator and grammarian al-Zamakhsharī (d. 538/1144) by the younger contemporary Khuwārazmian 'Abd al-Salām b. Muḥammad al-Andarasbānī.[2] In the biography of

[1] Ibn al-Murtaḍā, *Ṭabaqāt al-Mu'tazila*, ed. S. Diwald-Wilzer, Beirut 1961, p. 119. Ibn al-Murtaḍā describes Ibn al-Malāḥimī as the author of *al-Mu'tamad al-akbar*. He erroneously attributes his *al-Fā'iq* to Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī. On Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī see the articles in *E.I.* 2nd ed., suppl. (W. Madelung), and in *E.Ir.* (D. Gimaret).

[2] The biography and the marginal note are published by 'Abd al-Karīm al-Yāfī, *Fī sīrat al-Zamakhsharī Jār Allāh*, in *RAAD* LVII (1982), pp. 365–82 (on the basis of the first edition of the text by A.B. Khalidov, Leningrad 1979). The name of Ibn al-Malāḥimī is given in the marginal note as Rukn al-Dīn Maḥmūd al-Uṣūlī b. 'Ubayd Allāh al-Malāḥimī (p. 382). The note cites some verses of al-Zamakhsharī composed on the death of Ibn al-Malāḥimī in which he expresses his sorrow that the People of Justice, i.e. the Mu'tazila, in Khuwārazm had lost their light. In a note in Ibn al-Malāḥimī's own handwriting, quoted below in note 5, he called himself Maḥmūd b. 'Abd Allāh al-Uṣūlī al-Khuwārazmī. There is thus uncertainty about his father's name. Either Muḥammad or 'Abd Allāh ('Ubayd Allāh?) may have been the name of his grandfather.

First published in 1990 by Al-Hoda, Publishers and Distributors,
76–78 Charing Cross Road, London WC2H 0BB

British Library Cataloguing in Publication Data

Al-Malāḥimī al-Khuwārazmī,
Rukn al-Dīn Maḥmūd ibn Muḥammad *d. 1141*
Kitāb al-Mu'tamad fī uṣūl al-dīn.
1. Islamic doctrine
I. Title II. McDermott, Martin
III. Madelung, Wilferd *1930–*
297.2

ISBN 1-870907-02-7

Produced by Imprint Oxford
Typeset at Oxford University Computing Service
Printed and bound in England by Alden Press, Oxford

KITĀB AL-MUʿTAMAD FĪ UṢŪL AL-DĪN

Rukn al-Dīn Maḥmūd ibn Muḥammad
AL-MALĀḤIMĪ AL-KHUWĀRAZMĪ
(d. 536/1141)

The extant parts edited by

Martin McDermott and Wilferd Madelung

Published by
Al-Hoda, London
1991

AL-MU'TAMAD
FĪ UṢŪL AL-DĪN